Los ensayos de John Dewey (1859-1952) aquí reunidos procuran una muestra central de la filosofía sorprendente, irreverente y polémica de uno de los grandes del pragmatismo americano. El lector recibe así información de primera mano sobre los tópicos que han movido a Rorty a unir –con razón o sin ella– los nombres de Wittgenstein, Heidegger y Dewey en un mismo paisaje conceptual «anticartesiano»: la crítica del representacionismo y de la verdad como correspondencia, el rechazo del subjetivismo y de la filosofía de la consciencia o el primado de la práctica.

ÁNGEL MANUEL FAERNA es profesor titular de Filosofía en la Universidad de Castilla-La Mancha. Entre sus numerosas publicaciones sobre las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo destaca *La teoría pragmatista del conocimiento* (Madrid, 1996).

ISBN 84 - 7030 - 784 - 3
9 788470 307843

BIBLIOTECA NUEVA

La miseria de la epistemología • J. Dewey | BIBLIOTECA NUEVA

9

Dewey

La miseria de la epistemología

Ensayos de pragmatismo

Edición de Ángel Manuel Faerna

CLASICOS DEL PENSAMIENTO • BIBLIOTECA NUEVA

LA MISERIA DE LA EPISTEMOLOGÍA
ENSAYOS DE PRAGMATISMO

CLÁSICOS DEL PENSAMIENTO
Colección dirigida por
Jacobo Muñoz

TÍTULOS PUBLICADOS

Hacia la paz perpetua, I. Kant. Edición de Jacobo Muñoz.
Menón, Platón. Edición de Serafín Vegas.
El malestar en la cultura, S. Freud. Edición de Mariano Rodríguez González.
Discurso del método, R. Descartes. Edición de Luis Arenas.
Discurso sobre el espíritu positivo, A. Comte. Edición de Eugenio Moya.
Del sentimiento trágico de la vida, M. de Unamuno. Edición de A. López Molina.
Segundo tratado sobre el gobierno, J. Locke. Edición de Pablo López Álvarez.
Fe y Saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, G. W. F. Hegel. Edición de Vicente Serrano.
La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo, J. Dewey. Edición de Ángel Manuel Faerna.
Poética, Aristóteles. Edición de Salvador Mas.

John Dewey

LA MISERIA DE LA EPISTEMOLOGÍA

ENSAYOS DE PRAGMATISMO

Edición, traducción y notas
de
Ángel Manuel Faerna

BIBLIOTECA NUEVA

© John Dewey, 2000
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2000
Almagro, 38
28010 Madrid

ISBN: 84-7030-784-3
Depósito Legal: M-29.074-2000

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

Ninguna parte de esta publicación, incluido diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna, ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Índice

Introducción, por Ángel Manuel Faerna 9

Bibliografía 25

Cronología 27

LA MISERIA DE LA EPISTEMOLOGÍA

Capítulo primero.—La influencia del darwinismo en la filosofía (1909) 49

Capítulo II.—La evolución del pragmatismo norteamericano (1925) 61

Capítulo III.—Qué entiende el pragmatismo por «práctico» (1908) 81

Capítulo IV.—El concepto de arco reflejo en psicología (1896) .. 99

Capítulo V.—El patrón de la investigación (1938) 113

Capítulo VI.—Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad (1941) 133

Capítulo VII.—El carácter práctico de la realidad (1908) 157

INTRODUCCIÓN

[Para Alicia]

Hay algo de paradójico en tratar de presentar a John Dewey a un lector no especializado en lecturas filosóficas. Pues si algo no fue Dewey es un filósofo para especialistas (aunque, claro está, los tiene). De ciertos creadores se dice a veces que son degustados sobre todo por sus colegas, ya que sólo alguien familiarizado con los entresijos mismos del oficio puede calar a fondo toda la sabiduría plasmada en sus obras. A eso aludía Manet al referirse a Velázquez como un pintor de pintores, de igual forma que otros hablan de Nabokov como un escritor de escritores, o de Lubitsch como un cineasta de cineastas.

Un «filósofo de filósofos» —descripción inusual en el gremio, pero nada inconveniente— sería un pensador que, con independencia de su renombre o de la hondura de su huella en la cultura contemporánea y posterior, ofrece un surtido de problemas y soluciones intelectuales en el que otros filósofos pueden bucear indefinidamente, sin necesidad de sacar nunca la cabeza a la superficie. Allí el filósofo se mueve como pez en el agua, en su medio natural; después de zambullirse una vez, y superado el primer escalofrío, todo le invita a seguir profundizando, en la seguridad de que no habrá de faltarle el alimento para continuar devanando su personal madeja de ideas, ahondando en su *oficio*. Quizá Aristóteles sea el exponente máximo de este tipo de pensador: aunque su obra no hubiera tenido ni la mitad del ingente peso que de hecho ha ejercido en la tradición intelectual de Occidente, los filósofos habrían seguido cultivándolo como venero inagotable de propuestas y recursos y, sobre todo, como referencia infalible para confirmarse a sí mismos en el ejercicio de su actividad.

El norteamericano John Dewey (pronúnciese *du:i* o, a la inglesa, *dju:i*, con una *u* larga como en «Lewis» o «screw») pertenece a otra estirpe de pensadores entre cuyas filas sobresalen figuras como David Hume o Ludwig Wittgenstein. Son las suyas unas aguas que, más que invitar al baño a los colegas, escuecen en sus ojos como una sopa de medusas. Cuando el confiado filósofo se sumerge en ellas, lejos de sentirse acogido y arrastrado suavemente a las profundidades, es conminado más bien abruptamente a tomar una buena dosis de aire fresco. De hecho, todo el

mensaje filosófico de estos tres disidentes (añada aquí cada cual los nombres que le vengan a las mientes, desde Sócrates a Nietzsche) podría resumirse en una llamada perentoria a sus anaeróbicos compañeros a *respirar*, a desaprender el oficio tan trabajosamente adquirido, pero a la vez tan plácido una vez instalado en él.

En cierto sentido, pues, el segundo tipo de pensador es un «filósofo contra filósofos». Y, en la medida en que lo es, se erige a su modo en un «filósofo para no-filósofos», lo cual, desde luego, no significa en absoluto que enarbole algo así como una «filosofía popular», o que propague una vulgata de los clásicos del pensamiento. Ni estos autores resultan particularmente accesibles, ni menos aún pueden ser entendidos a fondo sin un conocimiento suficiente de la tradición. En esto apenas difieren de cualquier otro filósofo. Lo que los distingue es su esfuerzo por liberar a la filosofía de su ensimismamiento, despojándola de falsos ropajes y devolviéndola a la superficie de las perplejidades humanas fundamentales de las que nació. Así es como la vuelven más cercana al «hombre común», vale decir, al hombre sin más, siempre y cuando este hombre participe de la actitud crítica y reflexiva —que sólo un ingenuo tildaría de «común»— sin la cual no hay filosofía de ningún tipo, ni aeróbica ni anaeróbica. Dejemos claro, pues, que eso que hemos comenzado llamando «un lector no especializado en lecturas filosóficas», y al que las ideas de Dewey deberían resultarle próximas o incitadoras, no es alguien sin paladar filosófico, sino —aunque probablemente él no lo sepa— más bien todo lo contrario.

* * *

Porque no es el final de la filosofía lo que pensadores como Dewey preconizan; nuestro autor, al contrario, nunca se cansó de denunciar la pereza del filósofo, la molicie con la que, como «todo lo que conserva su prestancia, pero no su actividad, pasados sus mejores años», se apoltrona «confortablemente en la conciencia de su propia respetabilidad» («El carácter práctico de la realidad»). Un apoltronamiento al que le empujan dos bajas pasiones: el *miedo* a equivocarse al salir de la concha de sus interminables disquisiciones y comprometerse con las angustias y las esperanzas de su propio tiempo, y la *ambición* de conservar el poder que históricamente heredó de las castas sacerdotales, ese poder de las «palabras esenciales» y de los «sentidos últimos» que, si bien de puertas afuera ha ido menguando escandalosamente en los últimos doscientos años, no por ello ha dejado de bailar ante sus ojos como la fruta del árbol prohibido, tentando su soberbia. Si, como Hume dictaminó de la razón en general, la filosofía sólo puede ser esclava de las pasiones, que lo sea al menos

de pasiones más altas y más fértiles, tal es la prédica y el trigo que encierran las páginas de Dewey. Contra el miedo a equivocarse descendiendo demasiado a lo concreto, la curiosidad por los avatares reales de la vida y la empatía con sus problemas:

> Aunque fuera mil veces cierto que el opio produce sueño merced a su energía dormitiva, no por ello estaríamos ni un paso más cerca de poder ayudar a dormir al que está exhausto, o de hacer despertar a quien sufrió una intoxicación. Y aunque mil veces se demostrara dialécticamente que la vida en su conjunto está regulada por un principio trascendente en la dirección de un fin último inclusivo, con todo la verdad y el error, la salud y la enfermedad, el bien y el mal, la esperanza y el miedo, tal como se dan en lo concreto, seguirían siendo exactamente lo que son hoy y estando precisamente donde ahora están. Para acrecentar nuestra educación, para mejorar nuestras costumbres, para hacer avanzar nuestra política, tenemos que recurrir a las condiciones específicas en que las cosas se generan. («La influencia del darwinismo en la filosofía»)

Contra la ambición de investirse de una autoridad trascendente e incontestable, el afán de influir verdaderamente en el curso de los acontecimientos, asumiendo el riesgo de equivocarse y de tener que rendir cuentas por ello:

> Una filosofía que rebaja sus aspiraciones a la tarea de proyectar hipótesis sobre el modo de educar y conducir la mente, individual y socialmente, queda por ello sujeta a prueba según funcionen en la práctica las ideas que propone. Al imponerse a sí misma modestia, la filosofía adquiere al mismo tiempo responsabilidad (ibíd.)

Los primeros cuarenta años de la vida de Dewey, esos que en toda persona sirven para consolidar el carácter y forjarse unas metas, transcurren en el siglo XIX (nace en Burlington, Vermont, en 1859), en tanto que su edad madura y su larga y fecunda vejez le permiten vivir toda la primera mitad del nuestro (muere en Nueva York en 1952). Puede que en esta trivial y contingente acotación biográfica se encierre una clave importante para comprender la singularidad de su perfil intelectual: un espíritu moldeado en la exigente y circunspecta cultura decimonónica, todavía fiel a un proyecto de Hombre y de Sociedad por construir, que se enfrenta con ojos abiertos y sin traicionarse a sí mismo al espectáculo, a un tiempo espléndido y aterrador, del primer tramo del siglo XX, en el que aventuras científicas y políticas que parecen tocar ya con las manos un sueño largamente prometido se mezclan sin solución de continuidad con la irracionalidad, la destrucción y la matanza. En medio de ese tor-

bellino de esperanzas y frustraciones —pero nunca, igual que nuestro Juan de Mairena, *por encima* de él—, Dewey se afana en educar a través de su propio compromiso, enseñando que no hay más fines que los que las acciones individuales crean y ponen en marcha, que no hay acción individual que no forme parte de un todo social, y que no hay otro método para que individuos y colectividades gobiernen sus vidas, satisfaciendo los fines que previamente han construido, que el de la inteligencia, la razón operativa aplicada a la resolución de problemas reales y concretos mediante investigaciones objetivas y revisables.

Esto quiere decir que Dewey se ve obligado a combatir en dos frentes. Por un lado, el del ejercicio activo de esa función filosófica positiva, que se despliega en la vertiente teórica de analizar y desarrollar los procedimientos que conducen a la formación de individuos y sociedades emancipados (sus estudios sobre los métodos pedagógicos y sobre el significado de la democracia), y en la vertiente práctica de intervenir en la vida pública promoviendo su puesta en ejercicio. En esta faceta de filósofo activista, sólo Bertrand Russell o Jean-Paul Sartre podrían quizá comparársele en nuestro siglo. Mas, a diferencia del primero, el compromiso político de Dewey es una extensión natural, por no decir una parte consustancial, de su ejercicio «teórico»; y en cuanto al segundo, muchos dirían que su impronta ha resultado ser menos fecunda y duradera que la del norteamericano, tal vez porque el radicalismo de este último se expresa por vías precisamente más «pragmáticas» y menos maximalistas.

Por otro lado, está la revisión de la propia filosofía, reducida según Dewey a la inanidad por el peso de una tradición cuyos conceptos y valores fueron acuñados en un tiempo en que aún eran desconocidos los hechos básicos desde los que hoy percibimos lo que somos y lo que podemos hacer, y que podrían resumirse en dos: el evolucionismo, con lo que éste significa respecto de la *procesualidad* de la naturaleza y respecto de la posición del hombre dentro de ella; y el método científico, entendido como el precipitado histórico de una larga serie de tentativas para construir hábitos mentales de relación con el entorno en lo que éste tiene de problemático. Una filosofía que reconozca estos dos hechos capitales —es decir, que quiera mantenerse a la altura de su propio tiempo— debe necesariamente adoptar las dos formas o estilos de pensamiento que emanan de ellos, y que a la vez son las coordenadas básicas de la posición teórica deweyana: el naturalismo y el experimentalismo.

En este segundo frente, la batalla principal es la que Dewey libra contra lo que él mismo denomina la «industria epistemológica» («Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad»), un subgénero literario que, so capa de sacar a la luz la esencia,

fuentes y métodos del conocimiento humano, lo encierra en un laberinto de conceptos sin apenas relación con sus verdaderos protagonistas (seres humanos biológico-culturales, no «mentes», «conciencias», «espíritus», «sujetos») o con los procesos que de hecho intervienen en él (acciones físicas, reacciones orgánicas, raciocinio, y no «intuiciones», «sensaciones», «ideas»). La epistemología clásica vendría a ser una industria académica de producción de rompecabezas que nada dicen y en nada ayudan a comprender y desarrollar la función humana más importante y más útil, y, lo que es aún peor, que escamotean —con su insistencia en rebanar salomónicamente a los hombres en dos rodajas o hemisferios, el cognoscitivo o científico y el evaluativo o moral— su verdadera importancia y utilidad, que no es otra que favorecer el crecimiento del individuo y de la especie enriqueciendo la cantidad y la calidad de su experiencia (una experiencia, claro está, no lobotomizada del modo que se acaba de indicar). Dichos rompecabezas sólo existen para el epistemólogo, ya que no se pueden formular fuera de su rebuscada jerga; además, y puesto que es esa misma jerga la que los crea, ni siquiera el epistemólogo podría resolverlos. En definitiva, son problemas autoplanteados, y «los problemas autoplanteados son meras excusas para parecer que se hace algo intelectual, algo que tiene el aspecto pero no la sustancia de la actividad científica» («El patrón de la investigación»). Más o menos lo que Dewey pensaba que estaban haciendo la mayoría de sus envarados colegas.

La alternativa a esa industria autosuficiente que actúa simultáneamente como suministradora de materias primas, como empresa transformadora y como mercado de consumo debería consistir en una indagación en torno al tipo específico de actividad —o, más bien, coordinación de actividades— que englobamos bajo el término honorífico de «conocimiento». Pues el mayor pecado de la epistemología, y en él lleva su penitencia, es haber transformado casi en una quimera su propio objeto de reflexión. En efecto, el sueño de la razón epistemológica ha parido un monstruo: el escepticismo. Y, aun cuando el grueso de epistemólogos afirma estar en guerra con él, lo cierto es que, o bien sus esfuerzos por combatirlo en el fondo no hacen sino alimentarlo (véase la crítica al «conocimiento directo» de Bertrand Russell en el Capítulo VI), o bien conducen a una hipertrofia de la actividad cognoscitiva como tal que termina por engullir las cosas mismas que debían ser sus destinatarias (véanse los comentarios sobre las dos formas antitéticas de idealismo, la de Hegel y la de Berkeley, en el Capítulo II).

No hay antídoto contra el escepticismo, como no lo hay contra las pesadillas y los malos sueños: lo único que cabe hacer es despertarse. El conocimiento no es más ni es menos que aquello

que hacemos cuando conocemos, algo que consume una buena parte de nuestro tiempo y de las energías que empleamos para vivir, una actividad perfectamente cotidiana en sus formas más comunes y que puede alcanzar un alto grado de refinamiento y sofisticación en la modalidad de la ciencia. El conocimiento es un hecho, no un problema. Pero, como todo hecho, necesita descripción, comprensión; como toda actividad, es susceptible de autoconciencia y de perfeccionamiento. Por qué lo que hacemos recibe a veces la denominación honorífica de «conocimiento» y por qué en otras ocasiones lo llamamos «error», «ilusión» o «autoengaño», y qué es lo que subyace exactamente a ese modo de hablar, es cosa digna de investigarse, sobre todo porque *nos interesa mucho* tener lo más posible de lo primero y cuanto menos mejor de lo segundo. Tal investigación nos llevaría en la dirección opuesta a los rompecabezas epistemológicos y nos acercaría progresivamente al entramado real de nuestras relaciones con «los hechos», unas relaciones que tienen poco de enigmático (en el sentido que al epistemólogo le gusta subrayar para así envolverse en un halo de trascendencia engañosa), pero sí mucho de *vital* (en el doble sentido de que sólo lo que toca directamente a nuestras vidas, lo que produce la cualidad que éstas vayan a tener, merece que se le conceda verdadera trascendencia).

La biografía intelectual de Dewey (cuya extensión y densidad hacen inútil cualquier esfuerzo por comprimirla en unas pocas líneas) es un continuo combate contra los obstáculos materiales e intelectuales que nos impiden crecer, tanto en lo individual como en lo colectivo. ¿Crecer hacia dónde? He aquí una de esas preguntas viciadas que Dewey creía necesario superar. ¿Acaso la ciencia, el arte, la educación, el bienestar material, la salud, los afectos, crecen hacia alguna parte? Si así fuera, ¿qué se supone que deberíamos *hacer* una vez alcanzada tan beatífica plenitud?, ¿no es la perspectiva de que esos viajes se acaben la mejor de las razones para demorarlos lo más posible o, de hecho, para no emprenderlos en absoluto? Bien pensado, la retórica de los fines últimos, tan cara a la filosofía, esconde en su interior una tétrica exaltación de la muerte. ¿Podría esta lógica perversa estar en el origen de ciertos errores de fondo en nuestras concepciones éticas, políticas y epistemológicas a un tiempo? Uno tiene la impresión de que ése es precisamente el diagnóstico que Dewey perseguía y que recorre el amplísimo abanico de temas que se dan cita en su obra, el diagnóstico de una enfermedad que consiste en leer la vida con categorías que la desvitalizan, la entorpecen y, en último término, la matan.

Tras ejercer durante más de treinta años como referencia insoslayable del debate filosófico, pedagógico y político en los Estados Unidos[1], después de haber viajado por China y Japón como ilustre conferenciante, y por Turquía, México y la Unión Soviética como asesor en materias educativas, Dewey tuvo la desgracia de vivir lo suficiente todavía para comprobar que esas industrias letales contra las que combatía (ya fuera la epistemológica en filosofía o la armamentística en política), no sólo eran muy poderosas, sino que tenían además el espíritu de los tiempos de su parte. En 1941, cuando la entrada de Estados Unidos en la guerra europea era ya imparable, su optimismo le abandona: «creo que una época toca a su fin, pero lo que ahora comienza es demasiado para mí»[2]. Sus razones en contra de la intervención norteamericana dan que pensar: «no es en absoluto inconcebible que, después de una guerra más, lo que tengamos en este país sea una autocracia, mitad militar y mitad financiera, que imponga sus divisiones de clase a la nación durante años sin cuento»[3]. Por lo que respecta a la academia, un autor ha resumido la imagen que al final de sus días proyectaba nuestro filósofo en los departamentos universitarios dominados por la filosofía analítica: «un buen anciano sin la menor idea de qué sea el rigor filosófico o cuál es la naturaleza de un auténtico problema filosófico»[4]. Como en el cuento de Ander-

[1] En lo estrictamente filosófico hay un dato harto elocuente: prácticamente no hay un solo volumen de *The Journal of Philosophy*, desde su fundación a principios de siglo (coincidiendo con la llegada de Dewey a la Universidad de Columbia) hasta bien entrados los años 50, que no contenga al menos un artículo suyo o de comentadores y críticos de sus ideas. Sus colaboraciones en prensa fueron también abundantísimas (sobre todo en *The New Republic)*, así como sus conferencias públicas. Puso en práctica sus ideas renovadoras sobre los métodos pedagógicos en una escuela laboratorio que fundó en Chicago, popularmente conocida como la *Dewey School*, con réplicas —algunas aún activas— en otros muchos países. Su autoridad intelectual y moral entre la izquierda liberal hizo que en 1937 se le designara para presidir la comisión que viajó a México con el fin de investigar los cargos dirigidos contra Trotsky (con el que, por otro lado, mantuvo un vivo debate en torno a los medios y los fines revolucionarios) en los infaustos «procesos de Moscú»; el informe final de la comisión queda resumido en el título con el que se publicó: *Not Guilty*.

[2] Carta a Max Otto de 7 de julio de 1941; cit. en Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca (N. Y.) y Londres, Cornell University Press, 1991, pág. 512.

[3] «No Matter What Happens: Stay Out», *The Later Works of John Dewey (1925-1953)*, Carbondale (Ill.), Southern Illinois University Press, 1981-1991, vol. 14, pág. 364. Dewey se debatía entre el aborrecimiento del fascismo y la convicción de que la participación en las guerras, no importa lo elevado de sus motivos, entrega a las democracias a poderes que las fagocitan. No dudó, por ejemplo, en criticar a los pacifistas norteamericanos que en 1937 reclamaban del gobierno de Estados Unidos que suprimiera las ayudas a la República española en guerra contra Franco; para él, la no intervención *armada* no significaba desentenderse de la causa de la democracia allende las propias fronteras.

[4] James Gouinlock, *John Dewey's Philosophy of Value*, Nueva York, Humanities Press, 1972, pág. xi.

sen, el rey desnudo no estaba dispuesto a consentir que le sacaran los colores: era él quien decretaba si un problema era «auténtico» o no (es decir, y por seguir con los cuentos, la teoría semántica de Humpty Dumpty: «la cuestión es quién manda, nada más»)[5].

El hecho de que aquel buen anciano carente de rigor aún pueda ser leído con sumo provecho, y de que hasta los epistemólogos más coriáceos hayan tenido que reconocer que la «epistemología clásica» necesita urgentemente su dosis de aire fresco (so pena de verse engullida por la vitalidad de tantos enfoques historicistas y sociologistas sobre la ciencia y de tantas aproximaciones neurobiológicas y cibernéticas a los procesos cognitivos; ya se sabe, lo que expulsas por la puerta acaba por entrar de nuevo, y con peores modales, por la ventana), hace pensar que el espíritu de los tiempos por fin ha empezado a cambiar para la industria epistemológica. Ojalá pudiéramos decir lo mismo de la industria armamentística.

* * *

El título de la presente compilación, de evidentes resonancias proudhonianas, marxianas y popperianas (un cóctel, por cierto, que a Dewey, en lo que tenía de profeta social, de hegeliano de izquierda y de falibilista, no le habría resultado del todo indigesto), avisa ya sobre sus limitadas pretensiones de «representatividad» en cuanto al universo deweyano. Se trata, en efecto, de una colección de textos centrados fundamentalmente en la temática epistemológica antes aludida y que, pese a aparecer citados con frecuencia en la bibliografía sobre el autor, su propio carácter disperso convierte en piezas raras para el lector no especializado[6]. Por otra parte, la compilación intenta ser fiel también a su subtítulo, «Ensayos de pragmatismo»: esto es, intenta mostrar la posición de Dewey respecto del movimiento filosófico con el que es universalmente asociado, una posición que —como, por lo demás, sucede con casi todos los pensadores habitualmente inscritos en la nómina pragmatista— no deja de tener singularidades que a menudo son tan importantes, si no

[5] Por cierto que en el Capítulo VI de este volumen podemos oír a Dewey expresar su perplejidad ante el hecho de que personas que, como los filósofos profesionales, pasan la mayor parte de su tiempo discutiendo problemas, dediquen tan poco a tratar de entender qué es exactamente un *problema*, como si el concepto fuera totalmente transparente.

[6] Es de justicia reconocer la deuda de esta antología con la ya clásica de H. S. Thayer, *Pragmatism: The Classic Writings*, Indianápolis, Hackett Publishing Co., 1982. Cuatro de los textos del presente volumen figuran también en el de Thayer, si bien aquí se ofrecen completos, anotados y en una disposición diferente.

más, que los elementos comunes al grupo. Lo que se pretende con todo ello es ofrecer un cierto hilo de ideas, ya que no completo sí al menos coherente, por el que el lector, a poco olfato que tenga, podrá ventear la riqueza de sugerencias y posibilidades que la perspectiva deweyana sobre el conocimiento nos abre precisamente hoy, cuando la epistemología parece haberse dado de bruces definitivamente con la crisis que Dewey le auguraba; unas ideas que, *malgré* ciertos seguidores suyos, no llaman (dantesca o irónicamente) al abandono de toda esperanza.

Se ha buscado una ordenación de los textos que refuerce el sentido que cada uno de ellos tiene por separado, con independencia de la fecha en que fueron escritos. La idea era que el presente volumen pudiera leerse como un único libro, pese a estar compuesto de materiales de muy diversa procedencia. Al lector le cumple juzgar si el resultado se acerca a su objetivo, pero en todo caso es recomendable que lea los ensayos por el orden en que aquí aparecen, con más razón aún si carece de un mapa mental previo del pensamiento de Dewey que le permita ir situando cada elemento en su lugar correspondiente.

«La influencia del darwinismo en la filosofía» es un acorde inicial idóneo para marcar la tónica de lo que vendrá después. Las implicaciones *filosóficas* de la revolución en las ciencias biológicas que se inicia con Darwin son más profundas y expansivas que las que se siguieron de la revolución newtoniana en la física, y los pragmatistas fueron sus más ágiles y agudos intérpretes. La tesis de Dewey es que la obra de Darwin impone una nueva *lógica*, un nuevo marco de categorías descriptivas y evaluativas para el pensamiento, toda vez que abre finalmente las puertas del «jardín de la vida» a las ideas de dinamismo y anti-esencialismo que tres siglos antes habían roto el cosmos cerrado aristotélico, pero que se detenían ante los fenómenos vivos y su aparentemente innegable finalismo y preordenación (prueba evidente de que la naturaleza obedece a un designio que la trasciende, de que el ingrediente espiritual o ideal es irreductible). Roto ese último dique, el fetiche del «espíritu» se disipa y obliga a la filosofía a reformular sobre bases nuevas —si bien, advierte Dewey, aún inciertas e impredecibles— los principios que doten de sentido a la existencia humana en su realidad moral y social. Al hilo de este argumento, encontramos algunas muestras de la probada pericia de Dewey para reconstruir críticamente la tradición (de lo que es excelente ejemplo su obra de 1920, *La reconstrucción de la filosofía)*, una tradición que no se reduce nunca a la sucesión de teorías abstractas, sino que está hecha de «hábitos, predisposiciones, actitudes de aversión y preferencia profundamente enraizadas» y que, en consecuencia, no progresa linealmente respondiendo a todas las pregun-

tas que se plantea, sino abandonando las viejas preguntas y sustituyéndolas por otras nuevas, más acordes con las nuevas formas de vida que la cultura humana va creando a medida que se desarrolla. El texto corresponde a una conferencia pública integrada en un ciclo sobre «Charles Darwin y su influencia en la ciencia» que organizó la Universidad de Columbia durante el invierno y la primavera de 1909.

«La evolución del pragmatismo norteamericano» y «Qué entiende el pragmatismo por "práctico"» constituyen al mismo tiempo un magnífico resumen de las tesis fundacionales del pragmatismo clásico y una evaluación crítica de sus ambigüedades. Por un lado, Dewey sitúa su propio «instrumentalismo» en la estela de las ideas de Charles S. Peirce y William James, a las que pretende aportar el análisis estrictamente lógico y metodológico del concepto de «razón» que emana de ellas, una razón que no capta esencias o principios intemporales, sino que *reconstruye* programáticamente la experiencia mediante sus conceptos, juicios e inferencias. Por otro, señala la necesidad de distinguir, dentro de la «actitud pragmática» general, la consideración de los *objetos*, las *ideas* y las *verdades* como realidades «prácticas», ya que todas ellas lo son, pero en sentidos diferentes; fue precisamente del descuido de James a la hora de demarcar esos sentidos de donde nacieron las interpretaciones más groseras y simplistas del pragmatismo y donde tomaron pie las acusaciones de que injustamente fue objeto (idealismo, voluntarismo, irracionalismo). Dewey nos ofrece aquí la que quizá sea la mejor definición de la epistemología pragmatista: una reelaboración del empirismo clásico que sustituye la experiencia *pasada* por la experiencia *futura* como fulcro del conocimiento. Entre las consecuencias de este cambio de orientación, en apariencia menor, sobresalen dos: por el lado epistemológico, la imposibilidad de eliminar *el punto de vista del sujeto* —y de un sujeto, además, impregnado de valores y expectativas no necesariamente unánimes— en la construcción del conocimiento (lo que, más que un pecado de «subjetivismo», representa para Dewey una autoconciencia al fin lúcida de la verdadera naturaleza del conocer); y, por el lado metafísico, el compromiso con una realidad *plástica*, corolario inevitable de un esquema mental en el que el futuro pasa a considerarse como algo al mismo tiempo real e indeterminado y en cuya determinación los propios sujetos desempeñan un papel decisivo. El primero de estos textos, una breve exposición de la génesis del pragmatismo, iba destinado en origen al público europeo y apareció en francés en la *Revue de Métaphysique et de Morale;* ello explica las reflexiones que en él aparecen sobre la influencia que pudo ejercer la peculiar «idiosincrasia norteamericana» en la conformación del

movimiento, así como la comparación de su espíritu con el que en su día inspiró la Ilustración francesa. El segundo ensayo es una larga reseña del clásico de James *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunas viejas formas de pensar,* aparecido un año antes. El riguroso ejercicio de crítica que Dewey lleva aquí a cabo no le impide expresar su respeto y admiración tanto por el autor como por la obra, a la que precisamente le vaticina esa condición de «clásico filosófico» con que acabamos de adjetivarla.

«El concepto de arco reflejo en psicología» (revisado y reimpreso casi cuarenta años más tarde con el título de «La unidad de comportamiento») es, juzgado retrospectivamente, uno de los escritos que mejor ayudan a comprender lo que podríamos denominar el «hábito» o la «mecánica» de pensamiento de Dewey. Hay un aspecto en el que Dewey nunca dejó de ser el hegeliano de su etapa juvenil: para él, nada puede comprenderse realmente si no es mediante una aprehensión dinámica en cuanto a su desarrollo, y orgánica en cuanto a sus relaciones. Cuando, en torno a la última década del siglo, empezó a convencerse de que, «si las verdades que vio Hegel no pueden establecerse como verdades directas, prácticas, es que no son verdades»[7], emprendió un giro hacia la psicología que, más que un giro, fue un descenso: el descenso desde el improbable cielo de las categorías metafísicas y sus relaciones ideales al mundo terreno, «directo, práctico», de las relaciones concretas entre «existencias», donde lo que tiene lugar es un intercambio continuo dentro de esa unidad que forman el organismo activo y el medio que suscita y al que se dirige su acción. Es preciso entonces *redefinir en términos funcionales* lo que para la concepción psicológica vigente eran aún entidades discretas y autocontenidas (sensaciones, ideas, actos). La matriz organicista y dinamicista desde la que Dewey se aproxima aquí a la conducta iba a tener consecuencias decisivas para la evolución de la teoría psicológica y el desarrollo del modelo funcionalista. Pero la presencia del artículo en esta antología no se justifica por su impronta histórica dentro de la psicología, sino por el modo en que prefigura las categorías centrales de la teoría general de la investigación de Dewey, algo que él mismo apunta implícitamente en la última frase del artículo.

De ahí que este escrito enlace de forma natural con el siguiente y lo ilumine, pese a que entre ellos medien más de cuarenta años. «El patrón de la investigación» es el único texto de los aquí recogidos que no constituye un discurso autónomo: co-

[7] Carta a James R. Angell de 1893, cit. en Westbrook, ob. cit., pág. 61.

rresponde al capítulo 6 de *Lógica: Teoría de la investigación*, la obra de 1938 en la que Dewey trató de llevar a efecto de un modo completo y sistemático su proyecto de una lógica general que describiera cómo funciona de hecho el pensamiento, entendido éste —en el contexto general del instrumentalismo deweyano— como el dispositivo o herramienta con que cuenta el organismo racional para enfrentarse a los problemas específicos que el medio le plantea. Para Dewey, «lógica» no tiene otro significado que el de «conjunto de estrategias inteligentes para resolver problemas», o, más directamente, «maneras de investigar». A estos efectos, tanto da que pensemos en los apremios de la vida cotidiana (problemas «prácticos») que en las indagaciones de la ciencia (problemas «teóricos»), en cómo debe describirse algo (problemas «de hecho») o en qué debe hacerse ante determinada situación (problemas «de valor»): la herramienta es una y la misma y su modo de empleo tiene un patrón común, que es el que Dewey intenta desentrañar aquí. Un patrón, por cierto, que no está inscrito en ningún código normativo ideal, sino que es él mismo el resultado empírico de un largo proceso de investigación por parte de la especie, de un investigar-cómo-se-investiga en que se resume la historia de las formas generales de concebir y razonar que en el mundo han sido (la lógica, leemos en este texto, «es una teoría con un contenido natural y experiencial»). La *Lógica* de Dewey es al mismo tiempo una historia de la lógica, una teoría del lenguaje, una teoría del juicio y la inferencia y una teoría de la ciencia; una obra ambiciosa trufada de intuiciones que el tiempo se ha encargado de revalorizar[8].

«Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad» es una pieza de naturaleza polémica que arroja una luz suplementaria sobre las ideas epistemológicas de Dewey y clarifica sus principales puntos de fricción con lo que podríamos denominar la «tradición estándar» (al menos en el mundo filosófico anglosajón). Se trata de una extensa, y sutilmente ácida, respuesta a las críticas que le había dirigido Bertrand Russell en su obra de 1940 *Investigación sobre el significado y la verdad*[9]. Dewey aprovecha

[8] Por destacar sólo dos ideas provenientes del capítulo reproducido en este volumen: 1) la de que el lenguaje forma un sistema «práctico más que intelectual» cuyos significados se implican con «las tradiciones, ocupaciones, técnicas, intereses e instituciones establecidas del grupo» y determinan las relaciones de sus miembros entre sí y con los objetos del mundo (lo que se acerca bastante a la comprensión del lenguaje en el segundo Wittgenstein como parte de una «forma de vida»); y 2) todo el tratamiento de las interrelaciones entre observación, formulación proposicional de hechos, experimentación, y construcción-evaluación de hipótesis, de una riqueza y complejidad hasta cierto punto insólitas dada la fecha en que Dewey escribe.

[9] Russell bien pudo haber sido llamado en su época «martillo de pragma-

para devolverle la andanada a Russell cuestionando los puntos centrales de su empirismo: la idea de conocimiento directo, la concepción del significado del atomismo lógico y la teoría causal de la justificación. Con todo, y como él mismo subraya, el interés en aclarar sus propias tesis prevalece sobre el deseo de refutar las de Russell, y así el artículo ofrece una discusión más detallada de algunas de las ideas centrales del capítulo precedente, en la que el lector quizá encuentre respuestas, o retazos de ellas, a preguntas que pudieran habérsele suscitado.

Por último, «El carácter práctico de la realidad» cierra esta antología con un resumen a cargo del propio Dewey de los tópicos recurrentes de su reflexión sobre el conocimiento: el punto de partida naturalista, la crítica del representacionismo y de la teoría del conocimiento como copia, el rechazo del subjetivismo y de la filosofía de la conciencia, la impronta de la psicología y su concepto orgánico de «situación»..., incluso un último improperio a mayor miseria de su *bête noire* («esa variedad bien documentada de tétano intelectual llamada epistemología»). Vuelven a aparecer los temas desgranados en los textos precedentes, ordenados ahora en un único discurso compacto y —lo que no siempre es el caso tratándose de Dewey— elegantemente compuesto. El título trae a un primer plano el compromiso metafísico que según Dewey caracteriza al pragmatismo («término por el que entiendo aquella doctrina según la cual la realidad posee un carácter práctico»). Si Darwin nos enseña que no hay esencias inmóviles, si la psicología nos describe como organismos activos en un medio cambiante, si la lógica muestra los usos de nuestra facultad simbólica para reconstruir las situaciones existentes en connivencia con nuestro aparato sensorio-motor, entonces, ¿qué mejor autoconciencia que la de vernos a nosotros mismos como unos seres capaces de cabalgar la ola del presente, conduciendo las transiciones que la llevan continuamente hacia el futuro? No hay otra realidad para nos-

tistas», pues ya James (con el que, no obstante, le unía una sincera amistad personal) había sido blanco destacado de sus dardos dialécticos. Y no era lo que se dice un martillo ligero, dado el ascendiente de que gozaba su figura en el mundo intelectual y académico. Ello le confiere un valor añadido al hecho de que, cuando —precisamente en el mismo año de 1941 en que Dewey escribe este texto— a Russell se le deniega el permiso para impartir docencia en el *City College* de Nueva York debido a las presiones de grupos religiosos y reaccionarios que encontraban sus opiniones sobre el sexo y el matrimonio «lascivas, salaces, libidinosas, lujuriosas, venéreas, erotómanas, afrodisíacas, ateas, irreverentes, estrechas, insinceras y despojadas de toda fibra moral» (en palabras de un abogado conservador y, a lo que parece, experto en los múltiples matices de lo picante), sea Dewey quien encabece la protesta contra tan inicua medida y le consiga a Russell un contrato docente con la *Barnes Foundation*.

otros que la realidad-por-hacer contando con lo que ya hay. Eso que *ya* hay, y que tanto ha obsesionado a la metafísica occidental a lo largo de toda su historia, para el pragmatismo carece de una *entidad* subsistente y sólo puede describirse en términos prácticos, como la suma de condiciones en las que tiene que moverse la acción.

* * *

Una última palabra para volver a lo que hoy llamaríamos la «metafilosofía» de Dewey, es decir, sus opiniones en torno al sentido de la filosofía misma. El tema aparece de manera explícita en el primero y en el último de los ensayos aquí recogidos. En uno dice: «la filosofía deberá convertirse con el tiempo en un método para identificar e interpretar los conflictos más serios que tienen lugar en la vida, y en un método para proyectar maneras de enfrentarse a ellos: un método de diagnosis y prognosis moral y política.» En el otro advierte: «existe el peligro de que la filosofía que intente escapar a la forma de la generación refugiándose bajo la forma de la eternidad no consiga sino quedar atrapada en la forma de una generación caducada.» El peligro de atar el pensamiento filosófico a un determinado tiempo y lugar es que ese pensamiento perezca junto con ellos; pero el peligro de no hacerlo es que nazca ya muerto, sin haberle sido de ayuda a sus contemporáneos a la hora de afrontar los problemas que les aquejan. A los filósofos normalmente les cuesta aceptar la idea de que la filosofía no haya nacido para la eternidad, incluso después de haber aprendido que así es como sucede con *todo lo demás*. A Dewey no le preocupaba que su tiempo pasara; lo que no quería a ningún precio era dejarlo pasar sin contribuir a cambiarlo en la mejor dirección posible. Lo intentó de muchas maneras. Modificar la forma en que los filósofos conciben el pensamiento y la ciencia sólo fue una de ellas.

> Cuanto más aprecia uno el intrínseco valor estético e inmediato del pensamiento y de la ciencia, cuanto más se tiene en cuenta lo que la propia inteligencia contribuye al goce y la dignidad de la vida, tanto más le sublevará una situación en la que el ejercicio y disfrute de la razón está limitado a un grupo social reducido, cerrado y especializado, y tanto más deberá preguntarse por el modo de hacer partícipes a todos los hombres de esa inestimable riqueza. («La evolución del pragmatismo norteamericano».)

Ángel Manuel Faerna

Bibliografía

Obras completas de Dewey

The Early Works of John Dewey, 1882-1898, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1967-1972. 5 vols.
The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976-1983. 15 vols.
The Later Works of John Dewey, 1925-1953, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1981-1991. 17 vols.

Primeras ediciones

Psychology, Nueva York, Harper & Brothers, 1887.
Outlines of a Critical Theory of Ethics, Ann Arbor, Register Publishing Co., 1891.
Studies in Logical Theory (en colaboración), Chicago, The University of Chicago Press, 1903.
How We Think, Boston, D.C. Heath an Co., 1910.
The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought, Nueva York, Henry Holt and Co., 1910.
The School and Society, Chicago, University of Chicago Press, 1915.
Democracy and Education, Nueva York, The Macmillan Co., 1916.
Essays in Experimental Logic, Chicago, University of Chicago Press, 1916.
Reconstruction in Philosophy, Nueva York, Henry Holt and Co., 1920.
Human Nature and Conduct, Nueva York, Henry Holt and Co., 1922.
Experience and Nature, Chicago y Londres, Open Court Publishing Co., 1925.
The Quest for Certainty, Nueva York, Minton, Balch, and Co., 1929.
Philosophy and Civilization, Nueva York, Minton, Balch, and Co., 1931.
Art as Experience, Nueva York, Minton, Balch, and Co., 1934.
Logic: The Theory of Inquiry, Nueva York, Henry Holt and Co., 1938.
Problems of Men, Nueva York, Philosophical Library, 1946.

Traducciones

La experiencia y la naturaleza, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1948.
Arte como experiencia, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.

Lógica: Teoría de la investigación, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.
La busca de la certeza, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1952.
Democracia y educación, Buenos Aires, Losada, 1960.
Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1964.
Cómo pensamos (nueva exposición de la relación entre pensamiento reflexivo y proceso educativo), Barcelona, Paidós, 1989.
La reconstrucción de la filosofía, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
Liberalismo y acción social, y otros ensayos, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.

Obras de consulta en español

Catalán, M., *Pensamiento y acción: la teoría de la investigación moral de John Dewey*, Barcelona, PPU, 1994.
Castillo, R. del,, *Conocimiento y acción: El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995.
Faerna, A. M., *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid, Siglo XXI, 1996.
Pérez de Tudela, J., *El pragmatismo americano: acción racional y reconstrucción del sentido*, Madrid, Cincel, 1988.
Sini, C., *El pragmatismo*, Madrid, Akal, 1999.

Obras de consulta en inglés

Boydston, J. A. (ed.), *Guide to the Works of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1970.
Dykhuizen, G., *The Mind and the Life of John Dewey*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1973.
Gouinlock, J., *John Dewey's Philosophy of Value*, Nueva York, Humanities Press, 1972.
Hook, S. (ed.), *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom*, Nueva York, Dial Press, 1950.
Ryan, A., *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Nueva York, W. W. Norton, 1995.
Schilpp, P. A. (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, The Library of Living Philosophers, vol. I, La Salle, Northwestern University and Southern Illinois University Press, 1939.
Thayer, H. S., *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, Indianápolis, Hackett Publishing Co., 1981.
Tiles, J. E., *John Dewey*, Londres, Routledge, 1988.
— (ed.), *John Dewey: Critical Assessments*, Londres, Routledge, 1992, 4 vols.
Westbrook, R. B., *John Dewey and American Democracy*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

CRONOLOGÍA

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
1859 — Nace el 20 de octubre en Burlington (Vermont), EEUU, tercero de los cuatro hijos de Archibald y Lucina (Rich) Dewey.	1859 — *El origen de las especies* de Darwin. — *Sobre la libertad* de John Stuart Mill. — *Crítica de la economía política* de Marx.	1859 — *Historia de dos ciudades* de Dickens.	
	1860 — Pasteur refuta experimentalmente la teoría de la generación espontánea.		
			1861 — Lincoln sucede a James Buchanan como presidente de EE.UU.
			1861-1865 — Guerra de Secesión norteamericana.
		1862 — *Salambó* de Flaubert.	
	1864 — *Principios de biología* de Spencer.		1864 — Maximiliano es proclamado emperador de México.

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
		1865 — *Guerra y paz* de Tolstoi. — *Las aventuras de Alicia en el País de las Maravillas* de Lewis Carroll.	1865 — Asesinato de Lincoln. Le sucede Andrew Johnson.
		1866 — *Crimen y castigo* de Dostoyevski.	
	1867 — Volumen I de *El capital* de Marx.	1867 — *Peer Gynt* de Ibsen.	1867 — Maximiliano es fusilado y se restaura la república en México.
		1868 — *La fontana de oro* de Galdós.	
	1869 — Mendeleiev publica su primera tabla periódica de los elementos químicos.		
		1870 — *La educación sentimental* de Flaubert.	1870 — Guerra franco-prusiana. — Muere asesinado en Madrid el jefe del gobierno español, general Prim.
		1871 — *Democratic Vistas* de Walt Whitman. — *Middlemarch* de George Eliot.	1871 — Comuna de París.
	1873 — Maxwell completa sus ecuaciones del campo electromagnético.		1873 — Primera República española.
			1874 — Restauración borbónica en España.
1875 — Ingresa junto con su hermano Davis en la Universidad de Vermont; años más tarde recordaría como influencias importantes de esta época los *Elements of Physiology* de T. H. Huxley y los cursos sobre Kant.	1875 — *Humano, demasiado humano* de Nietzsche.	1875 — *Ana Karenina* de Tolstoi.	
	1876 — Bell inventa el teléfono.		
1879 — Se gradúa en la Universidad de Vermont. Pasa tres años como profesor de instituto.	1879 — *Begriffsschrift* de Frege. — Edison fabrica la primera bombilla eléctrica. — Wundt instala en la Universidad de Leipzig el pri-	1879 — *Casa de muñecas* de Ibsen — *Los hermanos Karamazov* de Dostoyevski.	

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
	mer laboratorio de psicología experimental.		
1881 — Publica su primer artículo, «The Metaphysical Assumptions of Materialism», en el *Journal of Speculative Philosophy*.		1881 — *La isla del tesoro* de Robert L. Stevenson.	1881 — El *sheriff* Pat Garret acaba con la vida del pistolero Billy el Niño.
			1882 — Muere el célebre forajido Jesse James.
	1883 — *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. — Primera parte de la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey.		
1884 — Se doctora en filosofía en la Universidad Johns Hopkins, donde conoce a Peirce, y empieza a enseñar en la de Michigan. Se decanta filosóficamente hacia el hegelianismo.		1884 — Aparece el primer tomo de *La Regenta* de Clarín.	

	1885 — *Análisis de las sensaciones* de Ernst Mach.		
1886 — Se casa con su alumna Alice Chipman, mujer independiente y de ideas avanzadas que influirá en el progresivo apartamiento de Dewey de la actitud religiosa imbuida en él por su madre, a la vez que despertará su sentido del compromiso social del filósofo.		1886 — *Los bostonianos* de Henry James. — *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Stevenson.	
1887 — *Psychology*.	1887 — El experimento de Michelson-Morley demuestra la inexistencia del éter. — Hertz produce las primeras ondas de radio.	1887 — A. Conan Doyle publica la primera historia de Sherlock Holmes, *A Study in Scarlet*.	
1888 — Enseña en la Universidad de Minnesota. Sus trabajos en psicología y filosofía le convierten en figura académica destacada. Comienza su revisión del hegelianismo.			

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
1889 — Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Michigan. Reorienta sus intereses filosóficos desde la metafísica hacia la ética, y muestra una creciente impaciencia para con la especulación desatenta a los hechos.		1889 — Exposición Universal de París.	
	1890 — *Principios de psicología* de James.	1890 — Aparecen póstumamente los primeros poemas de Emily Dickinson.	
1891 — *Outlines of a Critical Theory of Ethics*.			
		1893 — *Salomé* de Oscar Wilde.	
1894 — Pasa a la Universidad de Chicago, donde el grupo de investigadores que dirige (en el que destaca George Herbert Mead) creará las bases teóricas de la psicología social. Crece su interés por la filosofía política y la teoría social. Funda la «Laboratory School» como banco de pruebas de sus ideas pedagógicas.			1894 — Guerra chino-japonesa.
1895 — Durante un viaje a Europa, muere de difteria su hijo Morris.		1895 — *La máquina del tiempo* de H. G. Wells.	
	1897 — J. J. Thomson descubre el electrón y mide su carga.	1897 — *Misericordia* de Galdós. — Se inicia el movimiento artístico de la Secesión vienesa. — *Tío Vania* de Chejov. — *Drácula* de Bram Stoker.	
	1898 — Los Curie descubren el radio.	1898 — Se extiende en Francia el escándalo del «caso Dreyfus» tras la publicación del manifiesto de Zola «Yo acuso».	1898 — Guerra entre España y EEUU. — España pierde Cuba. — Muere asesinada en Ginebra la emperatriz de Austria a manos del anarquista italiano Luigi Luccheni.
1899 — Elegido presidente de la *American Psychological Association*.			

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
	1900 — *Investigaciones lógicas* de Husserl. — *La interpretación de los sueños* de Freud. — Max Planck formula la teoría cuántica. — De Vries recupera el trabajo de Mendel sobre las leyes de la herencia.		
	1901 — Wilhelm Röntgen, descubridor de los rayos X, gana el primer Premio Nobel de Física.		1901 — Theodor Roosevelt elegido presidente de EEUU. — Muere la reina Victoria de Inglaterra.
		1902 — *Libro de imágenes* de Rilke.	
1903 — *Studies in Logical Theory* (obra colectiva de la «escuela de Chicago»).	1903 — Iván Pávlov hace su primera exposición del concepto de reflejo condicionado en un Congreso Internacional de Medicina celebrado en Madrid.		
1904 — Elegido presidente de la *American Philosophical Association*. Muere de fiebres tifoideas su hijo de ocho años, Gordon, también en Europa. El matrimonio adopta a un niño italiano de la misma edad, Sabino.			
1905 — Se incorpora a la Universidad de Columbia. Los distintos frentes de trabajo empiezan a integrarse en un pensamiento unitario y orgánico. Su voz es cada vez más audible en el ámbito de la cultura de EEUU; también las reticencias de la filosofía académica hacia ella irán haciéndose cada vez más fuertes.	1905 — Teoría restringida de la relatividad de Einstein.		1905 — Guerra ruso-japonesa. — Primera revolución rusa. — Reelección de Th. Roosevelt.
	1906 — *La evolución creadora* de Bergson. — Ramón y Cajal recibe el Premio Nobel de Medicina por sus trabajos sobre el sistema nervioso.	1906 — *La madre* de Gorki.	
	1907 — *Pragmatismo* de James.		

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
1910 — *How We Think.*	1910 — *Principia Mathematica* de Russell y Whitehead. — Muere William James.		1910 — Revolución mexicana.
		1911 — *El árbol de la ciencia* de Baroja.	1911 — Derrocamiento en China de la dinastía Manchú e instauración de la república.
		1912 — *Campos de Castilla* de Machado.	1912 — Asesinato del jefe del gobierno español Canalejas por Manuel Pardiñas.
	1913 — *Del sentimiento trágico de la vida* de Unamuno.	1913 — *Pigmalión* de George Bernard Shaw.	
	1914 — Muere Charles S. Peirce.		1914 — Primera Guerra Mundial.
1915 — *The School and Society.*	1915 — Teoría generalizada de la relatividad de Einstein. — *El origen de los continentes y océanos* de Alfred Wegener.	1915 — *La metamorfosis* de Kafka. — *El nacimiento de una nación*, filme de D. W. Griffith.	

1916 — *Democracy and Education.* — *Essays in Experimental Logic.*	1916 — *Curso de lingüística general* de Saussure.		
	1917 — *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler.		1917 — Revolución Rusa.
	1918 — Rutherford desintegra el átomo.		
1919-1921 — Viaje por Japón (donde, por la situación política del país, rechaza la Orden del Sol Naciente que le quiere imponer el emperador) y China (donde es aclamado por los intelectuales y estudiantes del movimiento democratizador «del 4 de Mayo»). Dewey conservaría siempre un interés y afecto especial hacia China.		1919 — Walter Gropius funda la *Bauhaus.*	1919 — Tratado de Versalles y fundación de la Sociedad de Naciones. — Se declara la Ley Seca en EEUU.
1920 — *Reconstruction in Philosophy* (las conferencias impartidas en Japón y China).	1920 — *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber.		

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
		1921 — *Seis personajes en busca de autor* de Pirandello. — *El chico*, filme de Charles Chaplin.	
1922 — *Human Nature and Conduct.*	1922 — *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein.	1922 — *Ulises* de Joyce. — *Waste Land* de T. S. Eliot.	1922 — Mussolini, Primer Ministro de Italia. — Stalin alcanza la Secretaría General del Partido Comunista de la URSS.
			1923 — Comienza la dictadura de Primo de Rivera.
1924 — Viaje a Turquía.	1924 — *Principios de mecánica cuántica* de Heisenberg.	1924 — *La montaña mágica* de Thomas Mann. — «Manifiesto del Surrealismo». — *Luces de Bohemia* de Valle-Inclán.	1924 — Muere Lenin.
1925 — *Experience and Nature.*	1925 — *Behaviorism* de John B. Watson.	1925 — *Mannhatan Transfer* de John Dos Passos. — *El gran Gatsby* de Scott Fitzgerald. — *El acorazado Potemkin*, filme de Eisenstein.	

1926 — Viaje a México, donde enferma su mujer. Denuncia abiertamente la política imperialista de EEUU y se desengaña definitivamente sobre la capacidad de las instituciones políticas norteamericanas para ejercer un liderazgo democrático en el mundo.		1926 — *Tirano Banderas* de Valle-Inclán. — *Los siete pilares de la sabiduría* de Lawrence de Arabia. — *Metrópolis*, filme de Fritz Lang.	
1927 — El 14 de julio muere Alice Chipman Dewey.	1927 — *Ser y tiempo* de Heidegger.		1927 — Ejecución en EEUU de Nicola Sacco y Bartolomeo Vanzetti, inmigrantes italianos anarquistas dudosamente acusados de dos asesinatos.
1928 — Viaje a la Unión Sovietica con una delegación de pedagogos norteamericanos. Pese a su buena impresión inicial sobre la revolución, poco después arremetería contra las purgas estalinistas y endurecería cada vez más su crítica al dogmatismo y la irracionalidad de los partidos comunistas, en especial el norteamericano.	1928 — *Der logische Aufbau der Welt* de Carnap.	1928 — *La traición de los intelectuales* de Julien Benda. — *Un perro andaluz*, filme de Buñuel y Dalí.	

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
1929 — Acepta el cargo de presidente del People's Lobby, y luego de la *League for Independent Political Action* (LIPA), embrión de un tercer partido de orientación radical y socialista en EEUU. — *The Quest for Certainty*.	1929 — Se funda el «Círculo de Viena». — *Mind and the World Order* de C. I. Lewis.	1929 — *El sonido y la furia* de Faulkner. — Viaje de García Lorca a EEUU, donde compone *Poeta en Nueva York*.	1929 — Comienza la Gran Depresión, tras el crack de la Bolsa de Nueva York.
1930 — Se jubila en Columbia, donde seguirá como emérito hasta 1939.	1930 — *El malestar en la cultura* de Freud. — *La rebelión de las masas* de Ortega.	1930 — *El hombre sin atributos* de Musil.	
1931 — *Philosophy and Civilization*.	1931 — Gödel formula su teorema de incompletud de la aritmética. — Muere George Herbert Mead.		1931 — Proclamación de la Segunda República española. — Al Capone ingresa en prisión.
1933 — La LIPA se integra en la *Farmer-Labor Political Federation*, de la que Dewey pasa a ser presidente honorario. El proyecto fracasa con la victoria electoral de Roosevelt en 1936.		1933 — Heidegger nombrado rector de la Universidad de Friburgo.	1933 — Franklin D. Roosevelt elegido presidente de EE.UU.; comienza el «New Deal». Fin de la Ley Seca. — Hitler, canciller de Alemania.

1934 — *Art as Experience*.	1934 — Chadwick descubre el neutrón. — Aparece póstumamente *Mind, Self, and Society* de G. H. Mead.	1934 — *Donde habite el olvido* de Cernuda.	
	1935 — *Tratado general de la ocupación, el interés y el dinero* de Keynes.		1935 — *La revolución traicionada* de Trotsky.
	1936 — *Lenguaje, verdad y lógica* de Ayer. — *La crisis de las ciencias europeas* de Husserl.	1936 — *Tiempos modernos*, filme de Charles Chaplin.	1936 — Gobierno del Frente Popular en Francia y España. — Comienza la Guerra Civil española.
1937 — La «comisión Dewey» (John Dos Passos, Sidney Hook, Mary McCarthy, entre otros) se entrevista con Trotsky en México. En diciembre se publica el informe absolutorio sobre Trotsky y su hijo.		1937 — *El hobbit*, de J. R. R. Tolkien.	
1938 — *Logic: The Theory of Inquiry*.		1938 — *La náusea* de Sartre. — *Homenaje a Cataluña* de George Orwell.	

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
1939 — Manifiesto del *Committee for Cultural Freedom*, del que es presidente honorario, en donde se denuncia el avance del totalitarismo con su implantación en Alemania, Italia, Rusia, Japón y España.	1939 — Comienzan a publicarse los *Elementos de matemática* del grupo Bourbaki.		1939 — Segunda Guerra Mundial. — Pacto de no agresión entre Stalin y Hitler. — Fin de la Guerra Civil española.
			1940 — Asesinato de Trotsky a manos del militante del PCE Ramón Mercader. — Churchill, Primer Ministro británico.
		1941 — *Ciudadano Kaine*, filme de Orson Welles.	1941 — Alemania invade la URSS. — La aviación japonesa bombardea Pearl Harbor. EEUU entra en la guerra.
		1942 — *El extranjero* de Camus. — Miguel Hernández muere en la cárcel de Alicante.	
	1943 — *El ser y la nada* de Sartre.		
		1945 — *El círculo de tiza caucasiano* de Brecht.	1945 — Derrota del Tercer Reich. Conferencia de Yalta. Se fundan las Naciones Unidas. Truman asciende a la presidencia de EEUU y ordena los bombardeos de Hiroshima y Nagasaki.
		— *Rebelión en la granja* de George Orwell.	
1946 — Contrae matrimonio con Roberta Grant Lowitz, cuarenta y cinco años más joven que él. Adoptan a dos niños belgas huérfanos de guerra, John y Adrienne. — *Problems of Men*.		1946 — *La bella y la bestia*, filme de Jean Cocteau.	
	1948 — *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt.		1948 — Declaración universal de los derechos humanos en París. — Se pone en marcha el Plan Marshall para la reconstrucción de Europa.
	1949 — *The Concept of Mind* de Gilbert Ryle.	1949 — *1994* de George Orwell.	1949 — Revolución China. — Konrad Adenauer, canciller de Alemania.
		1950 — Bertrand Russell recibe el Premio Nobel de Literatura. — *El crepúsculo de los dioses*, filme de Billy Wilder.	1950 — Comienza la guerra de Corea.

Vida y obra de Dewey	Acontecimientos filosóficos y científicos	Contexto cultural	Acontecimientos históricos
			1951 — Comienza la «caza de brujas» anticomunista del senador norteamericano McCarthy. — Churchill vuelve a ser Primer Ministro.
1952 — Muere en Nueva York, el 1 de junio, de neumonía.		1952 — *Bienvenido, Mr. Marshall*, filme de Luis G. Berlanga.	

Capítulo primero

La influencia del darwinismo en la filosofía (1909)*

I

Que la publicación de *El origen de las especies* marcó una época en el desarrollo de las ciencias naturales es cosa bien sabida para el lego. Que la combinación de las palabras mismas «origen» y «especie» entrañaba una revuelta en el ámbito de las ideas, e introducía un talante intelectual nuevo, es algo que el experto fácilmente pasa por alto. Las concepciones que habían reinado durante dos mil años en la filosofía de la naturaleza y del conocimiento, hasta convertirse en mobiliario habitual de la mente, descansaban en el supuesto de la superioridad de lo que es fijo y final, en tomar el cambio y el origen como signos de lo defectuoso y lo no real. Al posar sus manos sobre el arca sagrada de la permanencia absoluta, al tratar las formas que habían sido tenidas por modelos de fijeza y perfección como algo que nace y muere, *El origen de las especies* introdujo un modo de pensar que, a la postre, estaba destinado a transformar la lógica del conocimiento y, con ello, la manera de abordar la moral, la política y la religión.

No es, pues, de extrañar que la publicación del libro de Darwin hace ahora medio siglo precipitara una crisis. Sin embargo, es fácil que se nos oculte la verdadera naturaleza de aquella controversia debido al clamor teológico de que vino acompañada. Los rasgos vívidos y populares que adquirió la diatriba antidar-

---

* «The Influence of Darwinism on Philosophy», *The Middle Works of John Dewey,* edición de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1977; vol. 4, págs. 3-14. Publicado originalmente bajo el título de «Darwin's Influence upon Philosophy» en *Popular Science Monthly,* 75 (1909), págs. 90-98; reimpreso con el nuevo título y con revisiones en *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought,* Nueva York, Henry Holt and Co., 1910, págs. 1-19. *[N. del E.].*

winiana tendieron a dejar la impresión de que se trataba de una disputa entre la ciencia, de un lado, y la teología, del otro. No era así: la disputa tuvo lugar ante todo dentro de la ciencia misma, como el propio Darwin reconoció muy pronto. Las protestas teológicas fueron algo a lo que desde un principio prestó poca atención, sin apenas reparar en ellas excepto en cuanto afectaban a los «sentimientos de sus parientes femeninas». Por lo demás, en los veinte años que precedieron a la publicación definitiva de la obra, Darwin sólo tomó en consideración la posibilidad de ser tildado de necio o de loco por sus propios colegas científicos, marcándose como medida de su propio éxito el efecto que lograra causar sobre tres hombres de ciencia: el geólogo Lyell, el botánico Hooker y el zoólogo Huxley*.

Las consideraciones de orden religioso infundieron fervor a la controversia, pero no fueron ellas las que la provocaron. En el aspecto intelectual, las emociones religiosas no son creativas sino conservadoras. Están siempre prestas a adherirse a la visión del mundo vigente y a consagrarla. Tiñen el paño de las ideas al sumergirlo en el caldero hirviente de las emociones, pero no forman la trama del tejido. Creo que no se ha dado nunca el caso de una vasta idea acerca del mundo que haya sido producida por la religión de manera independiente. Si bien las ideas que, cual hombres en armas, se levantaron contra el darwinismo debían su intensidad a asociaciones de carácter religioso, su origen y significado ha de buscarse en la ciencia y la filosofía, no en la religión.

II

Pocas palabras de nuestro lenguaje condensan en sí la historia intelectual como el vocablo «especie». Los griegos, en los albores de la biografía intelectual de Europa, quedaron impresionados por ciertos rasgos característicos de la vida de plantas

* Charles Lyell (1797-1875), geólogo escocés, defensor del «principio de uniformidad» en el desarrollo geológico de la Tierra por oposición al «catastrofismo» de Cuvier; en su obra de 1863, *La antigüedad del hombre*, llevó las ideas darwinianas al terreno de la evolución del hombre, adelantándose en esto al propio Darwin. Joseph Dalton Hooker (1817-1911), botánico inglés y presidente de la *Royal Society* de 1872 a 1877, encabezó junto con Lyell el comité de la Sociedad Linneana que en 1858 discutió el problema de la prioridad entre Darwin y Wallace respecto del descubrimiento de la selección natural como mecanismo evolutivo. Thomas Henry Huxley (1825-1895), biólogo inglés y máximo adalid del darwinismo en su época, sigue siendo recordado hoy por su vibrante enfrentamiento dialéctico con Samuel Wilberforce, obispo de Oxford, a propósito de la ascendencia del hombre. *[N. del E.]*.

y animales; tan es así que hicieron de ellos la clave para definir la naturaleza y para explicar la mente y la sociedad. Y en verdad la vida es algo tan maravilloso que lo que parecía ser una lectura acertada de su misterio bien pudo llevar a los hombres a creer que tenían en sus manos la llave de los secretos de cielos y tierra. Con el paso del tiempo, la interpretación de los griegos de ese misterio, la formulación que ellos le dieron a la meta y el modelo del conocimiento, se incorporó a la palabra «especie» y pasó a controlar la filosofía durante dos mil años. Así pues, para comprender el vuelco intelectual que se encierra en la expresión «origen de las especies» es preciso que entendamos esa idea largo tiempo dominante, frente a la que dicha expresión se alza como una protesta.

Consideremos el modo en que los hechos de la vida impresionaron a los hombres. Sus ojos se posaron sobre ciertas cosas de tamaño menudo y frágil estructura. Tal como las percibían, parecían a todas luces inertes y pasivas. De repente, en determinadas circunstancias, esas cosas —conocidas desde entonces como semillas, o huevos, o gérmenes— empezaban a cambiar, rápidamente se alteraba su tamaño, forma y cualidades. Ahora bien, cambios rápidos y generalizados tienen lugar en muchas cosas (como cuando el fuego toca la madera). Pero los cambios en las cosas vivas son ordenados, acumulativos, tienden constantemente hacia una única dirección; no destruyen o consumen, como otros tipos de cambio, ni pasan sin dar fruto en un errático fluir; por el contrario, realizan y completan. Cada estadio sucesivo, no importa lo diferente que sea del anterior, conserva su efecto neto y, a la vez, prepara el camino de una actividad más plena por parte del que le sucede. En los seres vivos, los cambios no ocurren del modo en que parecen ocurrir en otros sitios, cualquiera que sea su forma; aquí los cambios precedentes están regulados en vista de ulteriores resultados. Esta progresiva organización no cesa hasta que no se alcanza un auténtico término final, un *telós*, un fin completado y perfecto. A su vez, dicha forma final ejerce una plenitud de funciones, no siendo de ellas la menos notable la de producir gérmenes como aquellos a partir de los cuales ella misma se originó, gérmenes capaces de realizar el mismo ciclo de actividad autocumplidora.

Pero el milagroso relato aún no está completo. Exactamente el mismo drama es representado con un mismo desenlace por incontables miríadas de individuos tan separados en el tiempo y tan dispersos en el espacio que no tienen ocasión de consultarse entre sí, ni medio alguno de interactuar. Como, no sin encanto, dijo un viejo autor, «las cosas de la misma índole cumplen las mismas formalidades»: celebran, como si dijéramos, el mismo rito ceremonial.

Esa actividad formal que opera a todo lo largo de una serie de cambios y los liga a un único curso; que subordina su ciego fluir a su propia y perfecta manifestación; que, saltando las barreras espaciales y temporales, mantiene en una uniformidad de estructura y función a individuos distantes en el espacio y lejanos en el tiempo; ese principio, digo, parecía dar acceso nada menos que a la naturaleza de la realidad misma. Aristóteles le dio el nombre de *eidos*. Los escolásticos tradujeron ese término como *species*.

La palabra adquirió aún más fuerza al ser aplicada a todo lo que en el universo observa un orden en su fluir y presenta constancia a través del cambio. Desde el tiempo variable de cada día, pasando por el ciclo desigual de las estaciones y el irregular retorno de la siembra y la cosecha, hasta el desfile majestuoso de los cielos —imagen de la eternidad en el tiempo—, y desde todo ello a la inmutable inteligencia pura y contemplativa situada más allá de la naturaleza, en todo subyace un único e inquebrantable cumplimiento de fines. La naturaleza como un todo es la realización progresiva de un propósito estrictamente comparable al propósito que se realiza en cada planta o animal individual.

El concepto de *eidos*, la especie, forma fija y causa final, iba a ser principio central del conocimiento así como de la naturaleza. Sobre él se hizo descansar la lógica de la ciencia. El cambio en tanto que cambio es mero fluir y pasar, algo que ofende a la inteligencia. El genuino conocimiento consiste en captar un fin permanente que se realiza a sí mismo mediante cambios, manteniendo así a éstos dentro de los límites de la verdad inmutable. El conocimiento completo consiste en poner en relación todas las formas específicas con su único fin y su solo bien: la inteligencia contemplativa pura. No obstante, dado que el panorama natural que se ofrece directamente a nuestros ojos está en cambio, la naturaleza tal como la experimentamos directa y prácticamente no satisface los requisitos del conocimiento. La experiencia humana fluye, de manera que las virtualidades de la percepción sensorial y de la inferencia basada en la observación están condenadas de antemano. La ciencia se ve compelida a dirigirse hacia realidades situadas por debajo y más allá de los procesos naturales, y a buscarlas mediante formas racionales que trascienden los modos cotidianos de percepción e inferencia.

De hecho, hay sólo dos maneras de proceder alternativas. O bien tenemos que hallar los objetos y órganos de conocimiento apropiados en las interacciones mutuas de las cosas cambiantes, o bien, para escapar a la infección del cambio, *debemos* buscarlos en alguna región trascendente y superior. Y es

como si, de manera deliberada, la mente humana hubiera querido agotar la lógica de lo inmutable, lo final y lo trascendente antes de probar a aventurarse en los páramos sin desbrozar de la generación y la transformación. Despachamos con demasiada facilidad los esfuerzos escolásticos por interpretar la naturaleza y la mente en términos de esencias reales, formas escondidas y facultades ocultas, olvidando cuán serias y dignas son las ideas que subyacen a ellos. Los despachamos burlándonos del famoso caballero que explicó el hecho de que el opio adormeciera a la gente diciendo que poseía una facultad dormitiva. Pero la doctrina, sostenida aún en nuestros propios días, según la cual el conocimiento de la planta que produce la amapola consiste en referir las peculiaridades de un individuo a un tipo, a una forma universal, doctrina tan firmemente establecida que cualquier otro método de conocimiento se consideraba no filosófico y no científico, es un residuo exactamente de la misma lógica. Esta identidad de concepción entre la escolástica y la teoría antidarwiniana bien puede sugerirnos una mayor simpatía hacia lo que se nos ha vuelto extraño, así como una mayor humildad, habida cuenta de las futuras extrañezas que la historia nos tiene reservadas.

Darwin, naturalmente, no fue el primero en cuestionar la filosofía clásica de la naturaleza y del conocimiento. Los inicios de la revolución se sitúan en la física de los siglos XVI y XVII. Cuando Galileo dijo: «En mi opinión la Tierra es muy noble y admirable en razón de las muchas y muy diversas alteraciones y generaciones que incesantemente tienen lugar en ella»*, estaba expresando el nuevo talante que invadía el mundo: el desplazamiento del interés desde lo permanente a lo cambiante. Cuando Descartes afirmó: «La naturaleza de las cosas físicas se concibe mucho más fácilmente cuando se considera que vienen a la existencia gradualmente que cuando pensamos que son producidas de una sola vez en un estado acabado y perfecto»**, el mundo moderno se hizo consciente de la lógica que a partir de ese momento iba a controlarlo, una lógica de la que *El origen de las especies* de Darwin constituye el último hito científico. Sin los métodos de Copérnico, Kepler, Galileo y sus sucesores en la astronomía, la física y la química, Darwin se habría encontrado desasistido en las ciencias orgánicas. No obstante, antes de Darwin, el impacto del nuevo método científico sobre

* Véase Galileo Galilei, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, Madrid, Alianza, 1994, Primera Jornada, pág. 55. *[N. del E.]*.

** Véase René Descartes, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, Parte Tercera, §45. *[N. del E.]*.

la vida, la mente y la política no podía producirse, pues entre esos intereses ideales o morales y el mundo inorgánico se interponía el reino de plantas y animales. Las puertas del jardín de la vida estaban cerradas a las nuevas ideas; y sólo a través de ese jardín se accedía a la mente y a la política. La influencia de Darwin sobre la filosofía radica en haber conquistado para el principio de transición los fenómenos de lo vivo, permitiendo así que la nueva lógica se aplique a la mente, a la moral y a la vida. Al afirmar de las especies lo que Galileo había afirmado de la tierra, *e pur si muove,* Darwin emancipó de una vez para siempre las ideas genéticas y experimentales como un *organon* para formular preguntas y buscar explicaciones.

III

Las consecuencias exactas para la filosofía de la nueva perspectiva lógica son, por supuesto, aún incipientes e inciertas. Vivimos el amanecer de una transición intelectual. Para aventurar una exposición sistemática de la influencia del método darwiniano sobre la filosofía debería uno sumar a la tozudez del partisano la temeridad del profeta. A lo sumo, podemos preguntarnos por sus implicaciones generales: por su efecto sobre el talante y la configuración de la mente, sobre ese cuerpo de aversiones y preferencias intelectuales, mitad conscientes, mitad instintivas, que a fin de cuentas determinan nuestras empresas intelectuales más deliberadas. En esta vaga indagación sucede que hay, a guisa de piedra de toque, un problema de larga tradición histórica y que también se ha discutido mucho en la literatura darwiniana. Me refiero al viejo problema de designio *versus* azar, mente *versus* materia, como explicación causal, primera o última, de las cosas.

Como ya hemos visto, la noción clásica de especie llevaba consigo la idea de propósito. En todas las formas vivientes hay presente un tipo específico que dirige los estadios previos de crecimiento hacia la realización de su propia perfección. Puesto que este principio regulativo finalístico no es visible a los sentidos, se sigue que debe tratarse de una fuerza ideal o racional. No obstante, y dado que la aproximación a la forma perfecta se produce a través de cambios sensibles, también se sigue que esa fuerza ideal racional opera su propia manifestación última dentro y a través del ámbito sensible. Estas inferencias fueron ampliadas a toda la naturaleza: *(a)* ella no hace nada en vano, sino que lo hace todo con vistas a un propósito ulterior; *(b)* en consecuencia, en los acontecimientos sensibles naturales hay contenida una fuerza causal espiritual, que por espiritual escapa a la percepción, pero

que es aprehendida por una razón esclarecida; *(c)* la manifestación de este principio comporta una subordinación de la materia y los sentidos a su propia realización, y tal cumplimiento último es la meta de la naturaleza y del hombre. De esta forma, el argumento del designio actuaba en dos direcciones. La obediencia a un propósito explicaba la inteligibilidad de la naturaleza y la posibilidad de la ciencia, en tanto que el carácter cósmico o absoluto de dicha obediencia sancionaba y daba valor a los empeños morales y religiosos del hombre. La ciencia quedaba respaldada y la moral investida de autoridad por uno y el mismo principio, a la vez que su mutuo acuerdo se garantizaba para siempre.

Esta filosofía se mantuvo como la oficial y reinante en Europa durante más de dos mil años, a despecho de ciertos brotes escépticos y discrepantes. Cierto que la expulsión de causas primeras y finales fijas en la astronomía, la física y la química supuso una suerte de sacudida para la doctrina. Mas, de otra parte, la familiaridad creciente con los detalles de la vida vegetal y animal actuó como contrapeso y quizá reforzó, incluso, el argumento del designio. La maravillosa adaptación de los organismos a su entorno, de los órganos al organismo, de las partes diferenciadas de un órgano complejo —como el ojo— al órgano mismo; la anticipación de las formas superiores en las más inferiores; el modo en que los estadios iniciales de crecimiento preparan los órganos que sólo más tarde encontrarán su función; todas estas cosas fueron reconociéndose cada vez mejor con el progreso de la botánica, la zoología, la paleontología y la embriología. En conjunto añadían un prestigio tal al argumento del designio que, hacia fines del siglo XVIII, éste constituía el punto central de la filosofía teísta e idealista en tanto que corroborado por las ciencias de la vida orgánica.

El principio darwiniano de la selección natural segó justo por debajo de esta filosofía. Si todas las adaptaciones orgánicas se deben meramente a la variación constante, y a la eliminación de aquellas variaciones que resultan perjudiciales para esa lucha por la existencia que acarrea una reproducción excesiva, nada exige una fuerza causal inteligente previa que las planifique y preordene. Los críticos hostiles acusaron a Darwin de materialismo y de hacer del azar la causa del universo.

Algunos naturalistas, como Asa Gray*, optaron por el principio darwiniano e intentaron reconciliarlo con el designio.

---

* Asa Gray (1810-1888), botánico norteamericano, profesor de historia natural en Harvard durante 31 años, donde encabezó el bando de los prodarwinianos frente al antievolucionismo promovido por otra eminencia científica, el profesor de geología y zoología suizo-norteamericano Jean Louis Rodolphe Agassiz. *[N. del E.].*

Gray defendía lo que podría denominarse un designio en el plan de instalación. Si concebimos el «torrente de variaciones» como deliberado él mismo, podríamos suponer que cada variación sucesiva estaba diseñada desde el principio para ser seleccionada. En tal caso, la variación, la lucha y la selección simplemente definirían el mecanismo de «causas segundas» mediante el que la «causa primera» actúa; y la doctrina del designio en nada se vería perjudicada por el hecho de que conozcamos mejor su *modus operandi*.

Darwin no podía aceptar esta propuesta mediadora. Él admitía, o más bien afirmaba positivamente, que es «imposible concebir este inmenso y maravilloso universo, que incluye al hombre con su capacidad de mirar al pasado remoto y de adentrarse en el lejano futuro, como el resultado del azar o de la necesidad ciegos»[1]. Pero aun así sostenía que, como las variaciones se producen tanto en direcciones útiles como inútiles, y puesto que las primeras no disponen de otro filtro que la presión de las condiciones de lucha por la existencia, la aplicación del argumento del designio a los seres vivos es injustificable, y su falta de respaldo en ese ámbito le priva de todo valor científico en su aplicación a la naturaleza en general. Si las variaciones de la paloma bravía, que por selección artificial producen la paloma doméstica, no están preordenadas para beneficio de su criador, ¿con qué lógica argumentamos que las variaciones que dan lugar a las especies naturales están prediseñadas?[2]

IV

Hasta aquí algunos de los hechos más obvios respecto de la discusión sobre designio *versus* azar como principio causal de la naturaleza y de la vida en su conjunto. Se recordará que trajimos a colación esta discusión como un caso crucial. ¿Qué indica nuestra piedra de toque por lo que hace a las consecuencias de las ideas darwinianas para la filosofía? Por de pronto, la nueva lógica proscribe, orilla, ignora —como quieran decirlo— un cierto tipo de problemas y lo sustituye por otro. La filosofía renuncia a inquirir por los orígenes absolutos y las finalidades absolutas para así poder explorar valores específicos y las condiciones específicas que los generan.

[1] Darwin, *Life and Letters*, vol. I, pág. 282; cfr. pág. 285.

[2] Darwin, *Life and Letters*, vol. II, págs. 146, 170 y 245; vol. I, págs. 283-284. Véase también la parte final de su *Variations of Animals and Plants under Domestication*.

Darwin llegó a la conclusión de que la imposibilidad de atribuir el mundo al azar como un todo, y al designio en cada una de sus partes, mostraba que la cuestión era insoluble. Ahora bien, se pueden dar dos razones radicalmente diferentes para explicar por qué un problema es insoluble. Una es que el problema resulta demasiado elevado para la inteligencia; la otra, que la pregunta, en su misma formulación, hace presuposiciones que la vuelven carente de sentido. El célebre debate de designio *versus* azar apunta con toda seguridad hacia la segunda de estas alternativas, una vez admitido que el único objeto de conocimiento verificable o provechoso es la serie particular de cambios por los que se genera nuestro objeto de estudio, junto con las consecuencias que luego emanan de él, y que nada inteligible puede preguntarse sobre lo que supuestamente quedaría más allá. Afirmar —como a menudo se hace— que el valor específico de las verdades particulares, los lazos sociales y las formas de belleza carecería de sentido y se tornaría vano si lograra demostrarse que se genera a través de condiciones que son cognoscibles de un modo concreto, afirmar que aquéllos están justificados sólo cuando, junto con sus causas y efectos particulares, se reúnen de consuno bajo alguna causa primera inclusiva y alguna meta final exhaustiva, es un atavismo intelectual. Semejante forma de argumentar supone volver a la lógica que explicaba por qué el agua extingue el fuego apelando a la esencia formal de la acuosidad, y por qué apaga la sed acudiendo a su causa final. Ya se emplee en el caso del suceso particular o en el de la vida en su conjunto, tal lógica se limita a abstraer algún aspecto de la sucesión efectiva de acontecimientos para reduplicarlo como principio eterno petrificado con el que explicar los propios cambios de los cuales él es formalización.

Cuando Henry Sidgwick* comentaba de pasada en una carta que, a medida que se hacía viejo, su interés en qué o quién hizo el mundo se había ido transformando en un interés por qué clase de mundo es éste en cualquier caso, daba voz a una experiencia común en nuestros días que ilustra también cuál es la naturaleza de esa transformación intelectual que la lógica darwiniana ha producido. El interés pasa de las esencias generales que se ocultan tras cada cambio particular a la cuestión de cómo esos cambios particulares favorecen o frustran propósitos concretos; de una inteligencia que conformó las cosas de

* Henry Sidgwick (1838-1900), filósofo ingles cuya principal obra, *The Methods of Ethics* (1874), ejercería una considerable influencia en la filosofía moral anglosajona posterior. *[N. del E.]*.

una vez para siempre, a las inteligencias particulares que las cosas aún ahora están conformando; de la meta de un bien último, a los incrementos directos en justicia y felicidad que se podrían lograr con una administración inteligente de las condiciones existentes, y que la falta de cuidado o la estupidez presentes quizá destruyan o dejen escapar.

En segundo lugar, la lógica del tipo clásico inevitablemente obligaba a la filosofía a demostrar que la vida *debía* tener determinadas cualidades y valores —no importa el modo en que la experiencia presentara las cosas— en razón de alguna causa remota y de alguna meta final. El deber de justificación al por mayor es algo que irremediablemente acompaña a todo pensamiento que hace depender el significado de los sucesos concretos de algo que subyace a ellos de una vez y para siempre. El hábito de suprimir los significados y usos presentes impide que miremos cara a cara los hechos de la experiencia; impide que se reconozcan seriamente los males que tales hechos contienen y que haya una preocupación seria por los bienes que prometen pero que aún no ofrecen. Ocupa al pensamiento en encontrar algo que remedie los primeros trascendentemente y al por mayor, y a la vez garantice estos últimos. Uno se acuerda de cómo muchos moralistas y teólogos celebraron que Herbert Spencer* reconociera la existencia de una energía incognoscible de la que brotarían los procesos físicos fenoménicos externos y las operaciones conscientes internas. Sólo porque Spencer llamó a su energía incognoscible «Dios», esta descolorida pieza del muestrario metafísico fue saludada como una importante y agradecida concesión a la realidad de lo espiritual. De no ser por el fuerte arraigo del hábito de buscar justificación para los valores ideales en lo remoto y trascendente, seguro que el remitirlos de esta forma a un absoluto incognoscible se habría juzgado de poco valor en comparación con las muestras que a diario nos proporciona la experiencia de cómo energías cognoscibles generan a nuestro alrededor valores preciosos.

No hay duda de que el arrumbamiento de este tipo de filosofía al por mayor no llegará mediante la pura refutación lógica, sino por un reconocimiento creciente de su futilidad. Aunque fuera mil veces cierto que el opio produce sueño merced a su energía dormitiva, no por ello estaríamos ni un paso más

* Herbert Spencer (1820-1903), filósofo inglés que hizo del evolucionismo un principio explicativo total, tanto de la naturaleza, como de la sociedad, como del individuo en sus diversas manifestaciones, y cuya influencia intelectual fue particularmente grande en Estados Unidos, donde personificó la doctrina evolucionista más aún que el propio Darwin. *[N. del E.].*

cerca de poder ayudar a dormir al que está exhausto, o de hacer despertar a quien sufrió una intoxicación. Y aunque mil veces se demostrara dialécticamente que la vida en su conjunto está regulada por un principio trascendente en la dirección de un fin último inclusivo, con todo la verdad y el error, la salud y la enfermedad, el bien y el mal, la esperanza y el miedo, tal como se dan en lo concreto, seguirían siendo exactamente lo que son hoy y estando precisamente donde ahora están. Para acrecentar nuestra educación, para mejorar nuestras costumbres, para hacer avanzar nuestra política, tenemos que recurrir a las condiciones específicas en que las cosas se generan.

Por último, la nueva lógica introduce responsabilidad dentro de la vida intelectual. Idealizar y racionalizar el universo a gran escala equivale a fin de cuentas a una confesión de incapacidad para gobernar el curso de las cosas que nos conciernen de manera concreta. Mientras la humanidad adoleció de esa impotencia, transfirió de modo natural a los hombros más competentes de la causa trascendente la carga de una responsabilidad que era incapaz de acarrear. Pero si resulta posible penetrar en las condiciones específicas del valor y en las consecuencias específicas de las ideas, entonces la filosofía deberá convertirse con el tiempo en un método para identificar e interpretar los conflictos más serios que tienen lugar en la vida, y en un método para proyectar maneras de enfrentarse a ellos: un método de diagnosis y prognosis moral y política.

La pretensión de formular *a priori* la constitución legislativa del universo puede llevar, por su propia naturaleza, a un despliegue de ejercicios dialécticos. Pero también se caracteriza por apartar a esas mismas conclusiones de la sujeción a la prueba experimental, toda vez que, por definición, tales resultados no suponen diferencia alguna para el curso detallado de los acontecimientos. Por el contrario, una filosofía que rebaja sus aspiraciones a la tarea de proyectar hipótesis sobre el modo de educar y conducir la mente, individual y socialmente, queda por ello sujeta a prueba según funcionen en la práctica las ideas que propone. Al imponerse a sí misma modestia, la filosofía adquiere al mismo tiempo responsabilidad.

Sin duda, puede parecer que he violado la promesa implícita en mis primeros comentarios, volviéndome a la vez profeta y partisano. Sin embargo, al anticipar la dirección de las transformaciones que traerá a la filosofía la lógica experimental y genética darwiniana pretendo hablar sólo por quienes, consciente o inconscientemente, se rinden ya a esa lógica. Nadie puede negar en buena ley que en la actualidad se dan dos efectos del modo de pensar darwiniano. Por un lado, se están produciendo muchos esfuerzos sinceros y vitales para revisar

nuestras concepciones filosóficas tradicionales de acuerdo con sus exigencias. Por otro, hay un recrudecimiento no menos perspicuo de las filosofías absolutistas: el postulado de un conocimiento filosófico de índole diversa al de las ciencias, que nos abre a un tipo de realidad diferente al que las propias ciencias desvelan; la apelación a través de la experiencia a algo que va esencialmente más allá de ella. Esta reacción afecta tanto a los credos populares y a los movimientos religiosos como a las filosofías técnicas. La propia conquista de las ciencias biológicas por parte de las nuevas ideas ha llevado a muchos a proclamar una separación rígida y explícita de la filosofía respecto de la ciencia.

Las viejas ideas se hacen a un lado despacio, pues son algo más que formas y categorías lógicas abstractas. Son hábitos, predisposiciones, actitudes de aversión y preferencia profundamente enraizadas. Además, persiste aún el convencimiento —aunque la historia muestre que se trata de una alucinación— de que todas las preguntas que la mente humana ha formulado se pueden responder en términos de las alternativas que esas mismas preguntas plantean. Pero, de hecho, el progreso intelectual normalmente tiene lugar mediante el puro y simple abandono de preguntas y de la alternativa dual que presuponen; un abandono que es fruto de su decreciente vitalidad y de un cambio en los intereses más urgentes. No resolvemos esas preguntas: pasamos sobre ellas. Los viejos interrogantes se resuelven desapareciendo, evaporándose, mientras ocupan su lugar otros nuevos que corresponden a los empeños y preferencias instaurados por el cambio de actitud. Sin lugar a dudas, en el pensamiento contemporáneo el más poderoso disolvente de preguntas viejas, el principal catalizador de nuevos métodos, nuevas intenciones, nuevos problemas, es el que proviene de la revolución científica que alcanzó su clímax en *El origen de las especies*.

Capítulo II

La evolución del pragmatismo norteamericano (1925)*

El propósito de este ensayo es definir las principales tesis de los movimientos filosóficos conocidos como pragmatismo, instrumentalismo y experimentalismo. Para ello debemos rastrear su evolución histórica, ya que parece que este método nos ofrece la vía más sencilla para comprender dichos movimientos evitando al mismo tiempo ciertos malentendidos que circulan a propósito de sus teorías y sus fines.

Los orígenes del pragmatismo se remontan a Charles Sanders Peirce, el hijo de uno de los más célebres matemáticos de los Estados Unidos** y muy competente él mismo en la ciencia matemática; es uno de los fundadores de la moderna lógica simbólica de relaciones. Por desgracia, Peirce no fue en absoluto un escritor sistemático y nunca expuso sus ideas en la forma de un único sistema. El método pragmático por él desarrollado se aplica sólo a un universo de discurso muy estrecho y limitado. Después de que William James hubo ampliado el alcance del método, Peirce redactó una exposición del origen del pragmatismo tal como él lo concibió por primera vez; de allí proceden los pasajes que más adelante citamos***.

---

* «The Development of American Pragmatism», *The Later Works of John Dewey*, edición de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988; vol. 2, págs. 3-21. Publicado originalmente en francés: «La Développement du Pragmatisme Américain», *Revue de Métaphysique et de Morale*, XXIX (1922), págs. 411-430. Apareció luego en inglés en *Studies in the History of Ideas*, Nueva York, Columbia University Press, 1925, vol. II, págs. 353-377; reimpreso más tarde en *Philosophy and Civilization*, Nueva York, Minton, Balch and Co., 1931, págs. 13-35. *[N. del E.]*.

** Benjamin Peirce (1809-1880), profesor de astronomía y matemáticas en Harvard y el más notable matemático norteamericano de su tiempo. Entre otras aportaciones, contribuyó a calcular la órbita del recién descubierto planeta Neptuno y sus perturbaciones sobre Urano. *[N. del E.]*.

*** Dewey se refiere al artículo de Peirce, «What Pragmatism Is», publicado en la revista *The Monist*, 15 (1905), págs. 161-181. *[N. del E.]*.

El término «pragmático», contrariamente a lo que opinan quienes consideran el pragmatismo como una idea exclusivamente norteamericana, le vino sugerido a Peirce por el estudio de Kant. En la *Metafísica de las costumbres,* Kant establecía una distinción entre *pragmático* y *práctico*. Esta última expresión se aplica a las leyes morales que Kant consideraba *a priori,* en tanto que la primera se aplica a las reglas del arte y la técnica que están basadas en la experiencia y son aplicables a ella. Peirce, que era un empirista dotado, como él decía, de los hábitos mentales del laboratorio, rehusó consecuentemente denominar a su sistema «practicalismo», como le sugerían algunos de sus amigos. En tanto que lógico, le interesaba el arte y la técnica del pensamiento real, y en especial, por lo que hace al método pragmático, el arte de volver claros los conceptos, o de construir definiciones adecuadas y eficaces de acuerdo con el espíritu del método científico.

Siguiendo sus propias palabras, para alguien «que aún piensa de manera espontánea en términos kantianos, *"praktisch"* y *"pragmatisch"* distan tanto entre sí como puedan hacerlo los dos polos; el primero pertenece a una región del pensamiento en la que ninguna mente de índole experimental jamás puede estar segura de pisar terreno firme, el segundo expresa relación con algún propósito humano definido. Ahora bien, el rasgo más sorprendente de la nueva teoría era que reconocía la existencia de una conexión inseparable entre cognición racional y propósito racional»[1].

La alusión a la mente de índole experimental nos acerca al significado exacto que Peirce daba a la palabra «pragmático». Hablando del experimentalista como alguien cuya inteligencia se ha formado en el laboratorio, escribía: «Ante cualquier afirmación que le hagas, o bien entenderá que significa que, si en absoluto pudiera llevarse a efecto determinada prescripción para ejecutar un experimento, el resultado sería la experiencia de una descripción dada, o bien no encontrará sentido alguno a lo que le dices.» Y así es como Peirce desarrolló la teoría de que «el contenido racional de una palabra u otra expresión reside exclusivamente en sus implicaciones concebibles sobre la conducta en la vida; de modo que, siendo obvio que nada que no pudiera ser resultado de un experimento puede tener implicación alguna directa sobre la conducta, si uno es capaz de definir con precisión todos los fenómenos experimentales concebibles que pudiera implicar la afirmación o la negación de un

[1] *The Monist,* vol. XV (1905), pág. 163.

concepto, tendrá con ello una definición completa del concepto»[2 y *].

El ensayo en el que Peirce desarrolló su teoría lleva el título de «Cómo esclarecer nuestras ideas»**. Hay aquí una notable similitud con la doctrina kantiana. Los esfuerzos de Peirce iban encaminados a interpretar la universalidad de los conceptos en el dominio de la *experiencia,* de la misma forma que Kant estableció la ley de la razón práctica en el dominio de lo *a priori.* «El significado racional de toda proposición reside en el futuro... Pero, de entre las miríadas de formas en que puede traducirse una proposición, ¿cuál es la que debe denominarse su significado mismo? Según el pragmatismo, será aquella forma bajo la cual la proposición se vuelva aplicable a la conducta humana, no en estas o aquellas circunstancias particulares, ni cuando uno atiende a este o aquel propósito especial, sino la forma que resulte la más directamente aplicable para el autocontrol en cualquier situación y para cualquier propósito»[3]. Así también, «para el pragmatista el *summum bonum* no es la acción, sino aquel proceso de evolución por el que lo existente encarna cada vez más y más generales...»[4]: en otras palabras, el proceso por el que lo existente deviene, con la ayuda de la acción, un cuerpo de tendencias racionales o de hábitos lo más generalizados posible. Estas afirmaciones de Peirce resultan sobradamente concluyentes respecto de dos errores que suelen cometerse en relación con las ideas del fundador del pragmatismo. A menudo se dice que el pragmatismo hace de la acción el fin de la vida. También se dice que subordina el pensamiento y la actividad racional a los fines del interés y el beneficio particular. Es verdad que la teoría que emana de la concepción de Peirce implica esencialmente una cierta relación con la acción, con la conducta humana. Mas el papel de la acción es el de un

[2] Ibíd., pág. 162.

* Ésta es una de las diversas formulaciones de la «máxima pragmática» que pueden hallarse en los escritos de Peirce. La más citada suele ser la que aparece en el ensayo que Dewey menciona a continuación («How to Make Our Ideas Clear», *Collected Papers,* vol. 5, §402): «Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Entonces, nuestra concepción de esos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto.» *[N. del E.].*

** *Popular Science Monthly,* vol. XII (1878), págs. 286-302 [Recogido en los *Collected Papers of Ch. S. Peirce,* Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, vol. 5, págs. 388-410. Hay traducción al castellano en Charles S. Peirce, *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce).* Edición de José Vericat. Barcelona, Crítica, 1988, págs. 200-223.] *[N. del E.].*

[3] *The Monist,* vol. XV, págs. 173-174.

[4] Ibíd., pág. 178.

intermediario. Para poder atribuir un significado a los conceptos, uno debe ser capaz de aplicarlos a lo existente. Ahora bien, es por medio de la acción como se hace posible esa aplicación. Y la modificación de lo existente que resulta de ella constituye el verdadero significado de los conceptos. Por consiguiente, el pragmatismo está lejos de ser esa glorificación de la acción por la acción que se tiene por característica distintiva de la vida norteamericana.

Debe notarse también que hay toda una escala de posibles aplicaciones de los conceptos a lo existente, y en consecuencia una diversidad de significados. Cuanto mayor es la extensión de los conceptos, cuanto menos atados están a las restricciones que los limitan a casos particulares, tanto más posible nos es atribuirle a un término la máxima generalidad de significado. De manera que la teoría de Peirce se opone a toda restricción en el significado de un concepto con vistas a alcanzar un fin particular, más aún si se trata de un fin personal. Y se opone con más fuerza todavía a la idea de que la razón o el pensamiento deban reducirse a servir a intereses estrechos, pecuniarios o de otro tipo. Esta teoría era en origen norteamericana en cuanto que insistía en que la conducta humana y el cumplimiento de algún fin son necesarios para clarificar el pensamiento. Pero a la vez desaprueba aquellos aspectos de la vida norteamericana que hacen de la acción un fin en sí misma y que conciben los fines de una forma demasiado estrecha y demasiado «práctica». Al considerar la relación de un sistema filosófico con factores nacionales es necesario tener presentes, no sólo aquellos aspectos de la vida que están incorporados en el sistema, sino también los aspectos contra los que el sistema constituye una protesta. No ha existido nunca un filósofo que se hiciera acreedor a ese nombre simplemente por glorificar las tendencias y características de su medio social; como también es verdad que jamás ha habido un filósofo que no sacara partido de determinados aspectos de la vida de su tiempo y los idealizara.

La obra iniciada por Peirce fue continuada por William James. En cierto sentido, James restringió la aplicación del método pragmático de Peirce, pero a la vez también la amplió. Los artículos escritos por Peirce en 1878* apenas llamaron la atención de los círculos filosóficos, que por entonces se hallaban

* Dewey se refiere al ya mencionado «Cómo esclarecer nuestras ideas» y a «La fijación de la creencia», también en *Popular Science Monthly*, 12 (1877), págs. 1-15 (*Collected Papers*, vol. 5, págs. 358-387; hay traducción al castellano en Charles S. Peirce, *El hombre, un signo*, ed. cit., págs. 175-199). En ambos se contiene la formulación primera del método pragmático de Peirce. *[N. del E.]*.

bajo la influencia dominante del idealismo neokantiano de Green, Caird y la Escuela de Oxford, excepto los que todavía acusaban la hegemonía de la filosofía escocesa del sentido común*. En 1898, James inauguró el nuevo movimiento pragmático con una comunicación titulada «Conceptos filosóficos y resultados prácticos», reimpresa más tarde en el volumen de sus *Collected Essays and Reviews***. Ya en este temprano trabajo puede uno fácilmente detectar la presencia de esas dos tendencias, a restringir y, al mismo tiempo, a ampliar el primer pragmatismo. Tras citar el comentario psicológico de Peirce de que «las creencias son en realidad reglas de acción, y la función toda del pensamiento no es sino un paso en la producción de hábitos de acción»***, y de que toda idea que nos formamos de un objeto es realmente una idea de los posibles efectos de ese objeto, manifestaba la opinión de que todos estos principios podían expresarse de un modo más amplio a como lo hizo Peirce. «El test último de que disponemos para saber qué significa una verdad es, efectivamente, la conducta que ella dicta o inspira. Pero si inspira esa conducta es porque primeramente predice algún giro en concreto en nuestra experiencia que exigirá de nosotros precisamente esa conducta. Y yo preferiría expresar el principio de Peirce diciendo que el significado efectivo de cualquier proposición filosófica puede siempre concretarse en alguna consecuencia particular, ya sea activa o pasiva, dentro de nuestra experiencia práctica futura; donde lo esencial es el hecho de que la experiencia debe ser particular, más que el que tenga que ser activa»[5]. En un ensayo escrito en 1908, James repite esta misma declaración y establece que, siempre que emplea la expresión «lo práctico», con ella quiere decir «lo distintivamente concreto, lo individual, lo particular y efectivo, por oposición a lo abstracto, general e inerte [...] «Pragmata» son

* El inglés T. H. Green (1836-1882) y el escocés Edward Caird (1835-1908) encarnaron en Oxford el movimiento antiempirista de inspiración hegeliana que marcó el pensamiento anglosajón del último tercio del siglo, al igual que John McTaggart (1866-1925) en Cambridge o Josiah Royce (1855-1916) en Harvard. La «escuela escocesa» del sentido común, que arranca de la filosofía de Thomas Reid (1710-1796), había ejercido una considerable influencia en el mundo académico norteamericano hasta la Guerra de Secesión, a través principalmente de la obra de Sir William Hamilton (1788-1856). *[N. del E.]*.

** Hay traducción al castellano en Paul Kurtz (comp.), *Filosofía norteamericana en el siglo veinte*. Trad. Francisco J. Perea. México, Fondo de Cultura Económica, 1972; págs. 114-128. *[N. del E.]*.

*** Una definición de la creencia que el propio Peirce dijo haber tomado del filósofo y psicólogo escocés Alexander Bain (1818-1903), próximo a los círculos utilitaristas londinenses y fundador de la revista *Mind*. *[N. del E.]*.

[5] *Collected Essays and Reviews*, Nueva York, 1920, pág. 412.

las cosas en su pluralidad [...] Las consecuencias particulares pueden perfectamente ser de naturaleza teórica»[6].

William James aludía al desarrollo que él le dio a la expresión peirceana del principio. En un sentido, se puede decir que ensanchó las consecuencias del mismo al sustituir la regla o método general aplicable a la experiencia futura por consecuencias particulares. Pero, en otro sentido, tal sustitución limitaba la aplicación del principio, desde el momento en que destruía la importancia que Peirce le concedía a la aplicación más general posible de la regla o del hábito de conducta, esto es, su ampliación a la universalidad. Dicho de otro modo, William James era mucho más nominalista que Peirce.

En el pasaje antes citado se puede constatar una ampliación del pragmatismo. James alude allí al uso de un método para determinar el significado de la verdad. Puesto que «verdad» es un término, y por consiguiente tiene un significado, tal ampliación constituye una aplicación legítima del método pragmático. Pero habría que subrayar que ese método sirve aquí únicamente para esclarecer el significado del término «verdad» y nada tiene que ver con la verdad de un juicio particular. La razón principal que llevó a James a darle un acento distinto al método pragmático fue que le interesaba aplicarlo para determinar el significado de los problemas y las preguntas filosóficas, y que, además, decidió someter a examen nociones filosóficas de índole teológica o religiosa. Deseaba establecer un criterio que permitiera determinar si una pregunta filosófica dada tiene un significado auténtico y vital, o si por el contrario se trata de algo trivial y puramente verbal; y, si lo primero, qué intereses están en juego

[6] *The Meaning of Truth*, Nueva York, Longmans, Green and Co., 1909, páginas 209-210. En una nota a pie de página, James utilizó como ejemplo de los errores que se cometen en relación con el término «práctico» una cita de M. Bourdeau, quien había escrito que «el pragmatismo es una reacción anglosajona contra el intelectualismo y el racionalismo de la mente latina... Es una filosofía sin palabras, una filosofía de gestos y de hechos, que abandona todo lo que es general y se atiene únicamente a lo que es particular» (la cita procede de una reseña aparecida en *Journal des Débats* el 29 de octubre de 1907). *[N. del E.]*. En su conferencia de California (la ya mencionada «Conceptos filosóficos y resultados prácticos»). *[N. del E.]*. James había manifestado que su pragmatismo estaba inspirado en gran medida por el pensamiento de los filósofos británicos Locke, Berkeley, Hume, Bain y Shadworth Hodgson (Shadworth Holloway Hodgson (1832-1912), filósofo inglés de orientación metafísica moderada y primer presidente de la *Aristotelian Society*, cargo para el que fue reelegido en trece años consecutivos. *[N. del E.]*). Pero también contrapuso este método al trascendentalismo alemán, y en particular al de Kant. Es especialmente interesante observar esta diferencia entre Peirce y James: el primero trató de ofrecer una interpretación experimental, no *a priori*, de Kant, mientras que James intentó desarrollar el punto de vista de los pensadores británicos.

cuando uno acepta y afirma una u otra de las dos tesis en disputa. Peirce era por encima de todo un lógico; en tanto que James era un educador y un humanista, y quería forzar al público general a darse cuenta de que determinados problemas, determinados debates filosóficos, tienen una importancia real para la humanidad, pues las creencias que ponen en juego conducen a formas de conducta muy diferentes. Si no se capta esta importante distinción, resulta imposible comprender la mayoría de las ambigüedades y los errores propios de la etapa posterior del movimiento pragmático.

James tomó como ejemplo la controversia entre teísmo y materialismo. De nuestro principio se sigue que, si consideramos el curso del mundo ya dado en su totalidad, es igualmente legítimo afirmar que su causa es Dios o que es la materia. En un caso o en el otro, las cosas son lo que son, y son ellas las que determinan cualquier significado que vayamos a darle a su causa. Por consiguiente, el nombre que podamos darle es enteramente arbitrario. Resulta totalmente distinto si tomamos en consideración el futuro. En tal caso, Dios significa un poder que se preocupa de asegurar el triunfo final de los valores ideales y espirituales, y la materia se convierte en un poder indiferente al triunfo o la derrota de tales valores. Y nuestra vida toma una dirección diferente según adoptemos una u otra de estas dos alternativas. En las conferencias sobre pragmatismo publicadas en 1907*, aplica la misma crítica al problema filosófico de lo Uno y lo Múltiple, es decir, de monismo y pluralismo, así como a otras cuestiones. Allí muestra cómo el monismo equivale a un universo rígido en el que cada cosa está fijada y permanece inmutablemente unida a las demás, y donde no tienen cabida la indeterminación, la libre elección, la novedad y lo imprevisto en la experiencia; un universo que exige sacrificar la concreta y compleja diversidad de las cosas a la nobleza y simplicidad de una estructura arquitectónica. Por lo que respecta a nuestras creencias, el monismo exige un temperamento racionalista que lleva a una actitud fija y dogmática. El pluralismo, por su parte, deja sitio a la contingencia, a la libertad y a la novedad, y concede completa libertad de acción al método empírico, el cual puede ampliarse indefinidamente. Acepta la unidad allí donde la encuentra, pero no trata de forzar la vasta diversidad de acontecimientos dentro de un único molde racional.

* Bajo el título de *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Hay una edición reciente en castellano de cinco de las ocho conferencias, anotadas y precedidas de un útil y claro estudio preliminar de Ramón del Castillo: *Lecciones de pragmatismo*. Trad. Luis Rodríguez Aranda, rev. R. del Castillo, Santillana, Madrid, 1997. *[N. del E.]*.

Desde el punto de vista de un educador, o de un estudiante, o, si se quiere, de quienes se interesan vivamente por estos problemas, por las discusiones y controversias filosóficas, no hay razón para cuestionar el valor de estas aplicaciones del método pragmático, pero resulta igualmente importante determinar la naturaleza de las mismas. Ponen a nuestra disposición un medio de descubrir qué implicaciones tienen para la vida humana las concepciones filosóficas, que a menudo se tratan como si carecieran de importancia y tuvieran un carácter meramente dialéctico. Suministra un criterio para determinar las implicaciones vitales de las creencias que se presentan como alternativas dentro de cualquier teoría. Por tanto, como el propio James dijo, «toda la función de la filosofía debe consistir en señalar las influencias características que tú y yo recibiríamos en un determinado momento de nuestras vidas si una u otra descripción del universo fuera la verdadera». Ahora bien, al decir que toda la función de la filosofía apunta a ese fin, parece que se está refiriendo a la enseñanza de la filosofía más bien que a su construcción. Pues semejante declaración implica que las descripciones del mundo ya están hechas y que el trabajo necesario para producirlas ya ha sido terminado, de modo que sólo queda definir las consecuencias que se reflejan en la vida al aceptar como verdadera una u otra de tales descripciones.

Desde el punto de vista de Peirce, el objetivo de la filosofía debería ser más bien proporcionar un significado fijo al universo mediante fórmulas que correspondan a nuestras actitudes o a nuestros hábitos máximamente generales de respuesta al entorno; y dicha generalidad depende de qué extensión tenga la aplicabilidad de tales fórmulas a acontecimientos futuros específicos. El *significado* de los conceptos de «materia» y de «Dios» debe estar fijado antes de que podamos siquiera intentar alcanzar una comprensión del *valor* que tiene nuestra creencia en ellos. El materialismo significaría que el mundo exige de nosotros un único tipo de hábitos generales y constantes; y Dios significaría la exigencia de otro tipo de hábitos; la diferencia entre materialismo y teísmo equivaldría a la diferencia de hábitos requeridos para encarar todos los hechos pormenorizados del universo. El mundo sería uno en la medida en que nos fuera posible formarnos un único hábito de acción que tuviera en cuenta todos los existentes futuros y les fuera aplicable a todos ellos. Será múltiple en la medida en que necesitemos formarnos diversos hábitos, diferentes unos a otros e irreducibles entre sí, para poder afrontar los acontecimientos del mundo y controlarlos. En una palabra, Peirce escribía como un lógico y James como un humanista.

William James aportó un elemento más al pragmatismo mediante su teoría de la voluntad de creer, o, como él mismo la denominó después, el derecho a creer. El descubrimiento de las consecuencias fundamentales de esta o aquella creencia ejerce indefectiblemente una cierta influencia en la creencia misma. Si una persona siente predilección por la novedad, el riesgo, las oportunidades, y por una realidad estética multicolor, seguro que rechazará creer en el monismo una vez haya percibido claramente lo que este sistema comporta. Pero si desde un buen principio le atraen la armonía estética, las proporciones clásicas, la fijeza incluso hasta el extremo de una absoluta seguridad, y la coherencia lógica, es perfectamente natural que deposite su fe en el monismo. Así pues, lo que hizo William James fue tomar en consideración estos motivos de simpatía instintiva, que desempeñan un papel mayor en nuestra opción por un determinado sistema filosófico que los razonamientos formales; y juzgó que era prestarle un buen servicio a la causa de la sinceridad filosófica el reconocer abiertamente los motivos que nos inspiran. Mantuvo también la tesis de que la mayor parte de los problemas filosóficos, y en particular aquellos que rozan el territorio de lo religioso, resultan de tal naturaleza que no son susceptibles de recabar evidencias decisivas en un sentido o en el otro. En consecuencia, reclamó el derecho de cada hombre a elegir sus creencias, no solamente cuando tiene delante pruebas o hechos decisivos, sino también en ausencia de ellos. Pero, sobre todo, cuando se ve forzado a elegir entre dos significados, si renuncia a la elección y a su derecho a asumir los riesgos de la fe, su renuncia equivale en sí misma a una elección. La teoría de la voluntad de creer se presta a malentendidos, e incluso a ridiculización, por lo que se hace necesario entender claramente de qué forma la usó James. De un modo u otro, estamos siempre obligados a actuar; nuestras acciones, junto con sus consecuencias, de hecho cambian en función de las creencias que hayamos elegido. Es más, puede suceder que, para descubrir las pruebas que constituirán finalmente la justificación intelectual de determinadas creencias —por ejemplo, la creencia en la libertad, o la creencia en Dios—, sea necesario comenzar a actuar de acuerdo con ellas.

En sus conferencias sobre pragmatismo, y en el volumen de ensayos aparecido en 1909 con el título de *El significado de la verdad*, James extendió el uso del método pragmático al problema de la naturaleza de la verdad. Hasta aquí hemos considerado el método pragmático como un instrumento para determinar el significado de las palabras y la relevancia vital de los problemas filosóficos. Hemos aludido alguna que otra vez a las consecuencias futuras implicadas. James mostró, entre

otras cosas, que en ciertas concepciones filosóficas la afirmación de determinadas creencias podría justificarse mediante la naturaleza de sus consecuencias, o por la diferencia que dichas creencias suponen para lo existente. Mas, entonces, ¿por qué no prolongar el argumento hasta el punto de afirmar que el significado de la verdad en general viene determinado por sus consecuencias? No debemos olvidar aquí que James era un empirista ya antes de ser pragmatista, y que declaró repetidamente que el pragmatismo no era sino un empirismo llevado a sus legítimas conclusiones. Desde un punto de vista general, la actitud pragmática consiste en «apartar la vista de las cosas primeras, los principios, las "categorías", las pretendidas necesidades, y mirar hacia las últimas cosas, los frutos, las consecuencias, los hechos». De aquí a aplicar el método pragmático al problema de la verdad sólo media un paso. En las ciencias naturales existe la tendencia a identificar la verdad en cualquier caso particular con una verificación. La verificación de una teoría o de un concepto se lleva a cabo mediante la observación de hechos particulares. Incluso la teoría física más científica y armoniosa es meramente una hipótesis hasta que sus implicaciones, deducidas por medio de un razonamiento matemático o por cualquier otro tipo de inferencia, son verificadas por hechos observados. En consecuencia, ¿qué camino debe tomar un filósofo empírico que desee llegar a una definición de la verdad a través de un método empírico? Lo primero que tiene que hacer si quiere aplicar este método, y sin introducir por el momento la fórmula pragmática, es encontrar casos particulares desde los cuales generalizar. Luego es al someter los conceptos al control de la experiencia, o en el proceso de su verificación, cuando uno halla ejemplos de eso que llamamos verdad. En consecuencia, cualquier filósofo que aplique este método empírico, y sin tener el menor prejuicio en favor de la doctrina pragmática, puede arribar a la conclusión de que verdad «significa» verificación o, si se prefiere, que la verificación, sea actual o posible, es la definición de la verdad.

Al combinar esta concepción del método empírico con la teoría del pragmatismo nos encontramos con otros resultados filosóficos importantes. Las teorías clásicas de la verdad como coherencia o compatibilidad de términos y como correspondencia de una idea con una cosa reciben por esta vía una interpretación nueva. La mera coherencia mental sin verificación experimental no nos permite ir más allá del ámbito de la hipótesis. Por otro lado, si una idea o una teoría pretende estar en correspondencia con la realidad o con los hechos, tal pretensión no puede ser puesta a prueba y confirmada, o refutada, a no ser haciéndola pasar al plano de la acción y tomando nota de los resultados que produce en términos de los hechos observables concretos a que esa idea o teoría conduce. Si al actuar conforme a la idea en cuestión nos vemos conducidos al hecho que ella implica o exige, entonces tal idea es verdadera. Una teoría se corresponde con los hechos cuando conduce a los hechos que son su consecuencia por intermediación de la experiencia. Y es a partir de esta consideración desde donde se extrae la generalización pragmática de que todo conocimiento es prospectivo en sus resultados, salvo en el caso de ideas y teorías que, tras haber sido primero prospectivas en su aplicación, han sido ya puestas a prueba y verificadas. No obstante, teóricamente incluso tales verificaciones o verdades nunca podrían ser absolutas. Se basarían en una certeza moral o práctica, pero siempre estarían sujetas a corrección en virtud de consecuencias futuras inesperadas o de hechos observados que no habían sido tenidos en cuenta. En realidad, toda proposición relacionada con verdades es en último análisis hipotética y provisional, si bien un gran número de ellas han sido tan a menudo verificadas sin ningún fallo que tenemos justificación para usarlas como si fueran absolutamente verdaderas. Ahora bien, desde el punto de vista lógico la verdad absoluta es un ideal que no se puede realizar, al menos en tanto la totalidad de los hechos no haya sido registrada o, como dice James, «cobrada» [«cashed»], y en tanto siga siendo posible hacer otras observaciones y otras experiencias.

El pragmatismo, por tanto, se presenta a sí mismo como una ampliación del empirismo histórico, pero con esta diferencia fundamental: que no insiste en los fenómenos antecedentes, sino en los fenómenos consecuentes; no en los precedentes de la acción, sino en sus posibilidades. Y este cambio en el punto de vista resulta casi revolucionario en sus consecuencias. Un empirismo que se conforme con repetir hechos ya pasados no deja sitio a la posibilidad y a la libertad. En él no tienen cabida las concepciones o ideas generales, o, al menos, sólo la tienen si se las considera como resúmenes o recolecciones. Sin embargo, cuando adoptamos el punto de vista del pragmatismo, vemos que las ideas generales desempeñan una función muy distinta a la de informar de las experiencias pasadas y guardar su registro. Constituyen la base para organizar observaciones y experiencias futuras. Así como para el empirismo la razón o el pensamiento general, en un mundo ya construido y determinado, no significa otra cosa que compendiar casos particulares, en un mundo en el que el futuro no es una mera palabra, en donde las teorías, las nociones genera-

les, las ideas racionales tienen consecuencias para la acción, la razón necesariamente desempeña una función constructiva. Con todo, los conceptos del razonamiento tienen sólo un interés secundario comparados con la realidad de los hechos, ya que aquéllos deben ser confrontados con las observaciones concretas[7].

Así pues, el pragmatismo tiene una implicación metafísica. La doctrina del valor de las consecuencias nos lleva a tomar en consideración el futuro. Y este tomar el futuro en consideración nos conduce a la concepción de un universo cuya evolución no está acabada, de un universo que aún está, en expresión de James, «en construcción», «en proceso de llegar a ser», de un universo hasta cierto punto todavía plástico.

Por consiguiente, la razón, o el pensamiento, en su sentido más general, tiene una función real aunque limitada, una función constructiva, creativa. Si nos formamos ideas generales y las ponemos en acción se producen consecuencias que, en caso contrario, no se habrían producido. En estas condiciones, el mundo será diferente a como habría sido si el pensamiento no hubiera intervenido. Semejante consideración confirma la importancia humana y moral del pensamiento y de su actuación reflexiva dentro de la experiencia. De modo que se falta a la verdad cuando se dice que James trató despectivamente a la razón, el pensamiento y el conocimiento, o que los consideró como meros medios para obtener beneficios personales o incluso sociales. La razón tenía para él una función creativa, limitada en tanto que es específica, que ayuda a hacer que el mundo sea distinto a como habría sido sin ella. Hace que el mundo sea verdaderamente más razonable; introduce en él un valor intrínseco. La filosofía de James se entiende mejor si se la considera en su conjunto como una revisión del empirismo inglés, una revisión que sustituye el valor de la experiencia pasada, de lo que ya está dado, por el futuro, por aquello que de momento es mera posibilidad.

Todas estas consideraciones nos conducen de manera natural al movimiento denominado instrumentalismo. El panorama de la filosofía de James que acabamos de trazar muestra que

[7] Usando una metáfora afortunada, William James dijo que deben «cobrarse» produciendo consecuencias específicas. Esta expresión significa que deben ser capaces de conducir a hechos concretos. Pero quienes no están familiarizados con los giros idiomáticos norteamericanos creyeron que significaba que las consecuencias mismas de nuestras concepciones racionales debían limitarse estrechamente a su valor pecuniario. Así, Bertrand Russell ha escrito recientemente que el pragmatismo no es más que una manifestación del mercantilismo norteamericano.

para él los conceptos y las teorías no eran más que instrumentos que pueden servir para instituir hechos futuros de una manera concreta. Pero James se consagró principalmente a los aspectos morales de esta teoría, a respaldar el «meliorismo» y el idealismo moral, y a las consecuencias relativas al valor sentimental y las implicaciones de diversos sistemas filosóficos que de ella se seguían, en particular sus consecuencias destructivas para el racionalismo monista y el absolutismo en todas sus formas. Nunca trató de desarrollar una teoría integral de las formas o «estructuras» y de las operaciones lógicas que tienen su fundamento en esta concepción. El instrumentalismo es un intento de establecer una teoría lógica precisa de los conceptos, los juicios y las inferencias en sus diversas formas, por el procedimiento de considerar principalmente cómo funciona el pensamiento en la determinación experimental de consecuencias futuras. Es decir, intenta establecer distinciones y reglas lógicas universalmente reconocidas derivándolas a partir de la función reconstructiva o mediadora atribuida a la razón. Su objetivo es constituir una teoría de las formas generales de concebir y razonar, y no de este o aquel juicio o concepto concreto en relación con su propio contenido o con sus particulares implicaciones*.

Por lo que hace a los antecedentes históricos del instrumentalismo, dos factores resultan de especial importancia, por encima y más allá de la cuestión de la verificación experimental que ya hemos mencionado a propósito de James. El primero de ellos es psicológico, y el segundo es una crítica de la teoría del conocimiento y de la lógica surgida de la teoría propuesta por el idealismo neokantiano y que se expone en los escritos lógicos de filósofos como Lotze, Bosanquet y F. H. Bradley. Como ya hemos dicho, la influencia neokantiana fue muy acusada en los Estados Unidos durante la última década del siglo XIX. Yo mismo, y quienes han colaborado conmigo en la exposición del instrumentalismo**, comenzamos siendo neokantianos, de la misma manera que el punto de partida de Peirce fue el kantismo y el de James el empirismo de la escuela británica.

Las tendencias psicológicas que han influido en el instrumentalismo son de orientación biológica más bien que fisioló-

* El «instrumentalismo» es la variante del pragmatismo desarrollada por el propio Dewey. La descripción que de él acaba de ofrecer en este párrafo expresa el programa que desarrolla en su *Lógica: Teoría de la investigación* (véase el Capítulo V de este volumen). *[N. del E.]*.

** Dewey creó un equipo de investigación en torno al departamento de Filosofía de la Universidad de Chicago, del que formaron parte George Herbert Mead, James H. Tufts y James R. Angell, entre otros. El grupo pasaría a conocerse luego como «la Escuela de Chicago». *[N. del E.]*.

gica. Están relacionadas de un modo más o menos próximo con el importante movimiento cuyo promotor en psicología ha sido el doctor John Watson y al que él ha dado el nombre de conductismo. Dicho brevemente, el punto de partida de esta teoría consiste en concebir el cerebro como un órgano de coordinación de los estímulos sensoriales (a los que hay que añadir las modificaciones causadas por el hábito, la memoria inconsciente o lo que hoy se llaman los «reflejos condicionados») con el fin de producir respuestas motoras adecuadas. Se sostiene, sobre la base de la teoría de la evolución orgánica, que el análisis de la inteligencia y de sus operaciones debe ser compatible con el orden de hechos biológicos conocidos respecto de la posición intermedia que el sistema nervioso central ocupa a la hora de hacer posibles unas respuestas al medio que sean adecuadas a las necesidades del organismo vivo. Resulta especialmente interesante subrayar que en *Studies in Logical Theory* (1903), que constituyó su primera declaración, los instrumentalistas reconocían lo mucho que le debían a William James por haber forjado los instrumentos que usaban, en tanto que, de manera simultánea, los autores declaraban constantemente a lo largo de esos estudios su creencia en una estrecha unión entre principios «normativos» de la lógica y procesos reales de pensamiento, en la medida en que éstos están determinados por una psicología biológica u objetiva, y no por una psicología introspectiva de estados de conciencia. Pero es curioso notar que los «instrumentos» a los que se hacía alusión no coincidían con las consideraciones de las que James hizo un mayor uso. Más bien son anteriores a su pragmatismo y deben buscarse en algunos pasajes de los *Principios de psicología*. Esta importante obra suya, fechada en 1890, desarrollaba en realidad dos tesis distintas.

La primera era una reinterpretación de la psicología introspectiva en la que James niega que las sensaciones, imágenes e ideas sean discretas, y las sustituye por una corriente continua a la que denomina «la corriente de conciencia». Esta concepción exige considerar las relaciones como parte inmediata del campo de la conciencia, donde tendrían el mismo estatuto que las cualidades. Y James le da a esta idea un tinte filosófico a lo largo de su *Psicología* empleándola para criticar el atomismo de Locke y de Hume, así como el apriorismo de la síntesis de los principios racionales de Kant y sus sucesores, entre los que hay que contar a Thomas Hill Green en Inglaterra, quien por aquel entonces se hallaba en el ápice de su influencia.

El otro aspecto de sus *Principios de psicología* tiene un carácter biológico. Se pone de manifiesto en toda su fuerza en el

criterio que James estableció para descubrir la existencia de una mente. «La prosecución de fines futuros y la elección de medios para su obtención son, pues, la marca y el criterio de la presencia de lo mental en un fenómeno»*. La fuerza de este criterio se deja ver abiertamente en el capítulo sobre la Atención, en conexión con el Interés en tanto que fuerza que la controla, y su función teleológica de selección e integración; en el capítulo sobre Discriminación y Comparación (Análisis y Abstracción), donde discute cómo los fines que hay que alcanzar y los medios para alcanzarlos inducen y controlan el análisis intelectual; y en el capítulo sobre Conceptualización, donde demuestra que una idea general es un modo de significar cosas particulares, y no meramente una abstracción a partir de casos particulares o una función supraempírica —es decir, que es un instrumento teleológico—. James desarrolla a continuación esta idea en el capítulo dedicado al razonamiento, en donde dice que «el único significado de las esencias es teleológico, y que la clasificación y la conceptualización son armas puramente teleológicas de la mente».

Se podría completar esta breve enumeración mencionando también el capítulo del libro de James en el que se ocupa de «La naturaleza de las verdades necesarias y el papel de la experiencia», para afirmar, en contra de Herbert Spencer, que muchos de los modos más importantes de que disponemos para percibir y conceptualizar el mundo de los objetos sensibles no son el producto acumulativo de experiencias particulares, sino caprichos biológicos originales, variaciones espontáneas, que se conservan merced a su aplicabilidad a experiencias concretas una vez han sido creadas. Número, espacio, tiempo, semejanza y otras importantes «categorías» quizá llegaron a la existencia, dice James, como consecuencia de alguna inestabilidad cerebral particular, pero de ninguna manera podrían haber quedado registradas en la mente por influencia externa. Muchos conceptos, importantes o inútiles, surgen también de esta forma. Pero las categorías fundamentales se han ido extendiendo y reforzando acumulativamente debido a su valor cuando se aplican a cosas y casos concretos de la experiencia. No es, pues, el origen de un concepto, sino su aplicación, lo que se constituye en criterio de su valor; y aquí tenemos en embrión todo el pragmatismo. Hay una frase de James que resume muy bien su significado: «la noción popular de que "la Ciencia" se impone a la

---

* *The Principles of Psychology* (Nueva York, Henry Holt and Co., 1890), vol. I, pág. 8. (Hay traducción al castellano en Fondo de Cultura Económica, México, 1983.) *[N. del E.]*.

mente *ab extra,* y de que nuestros intereses no tienen nada que ver con sus constructos, es totalmente absurda».

Dados el punto de vista que acabamos de especificar y el interés asociado a una teoría lógica de la concepción y el juicio, lo que resulta es una teoría que puede describirse como sigue. Las adaptaciones que realizan los organismos inferiores, como por ejemplo sus respuestas efectivas y coordinadas a los estímulos, devienen teleológicas en el hombre y, en consecuencia, dan lugar al pensamiento. La reflexión es una respuesta indirecta al medio, y ese componente de indirección puede él mismo convertirse en muy grande y sumamente complicado. Mas su origen está en el comportamiento biológico adaptativo, y la función última de su dimensión cognitiva es el control prospectivo de las condiciones ambientales. Luego la función de la inteligencia no es copiar los objetos del entorno, sino formarse una idea de cómo pueden establecerse en el futuro relaciones más eficaces y beneficiosas con esos objetos.

La historia de cómo ha sido aplicado este punto de vista a la teoría del juicio sería demasiado larga para contarla aquí. Nos limitaremos a decir que, en general, el «sujeto» de un juicio representa aquella porción del entorno hacia la cual debe producirse una reacción; el predicado representa la respuesta, o el hábito, o la manera posible en que uno debería conducirse hacia el entorno; la cópula representa el acto orgánico y concreto por el que se realiza la conexión entre el hecho y su significación; y por último la conclusión, o el objeto definitivo del juicio, es simplemente la situación original transformada, una situación que implica un cambio, tanto en el sujeto original (incluida su mente) como en el entorno mismo. La unidad nueva y armoniosa que de este modo se alcanza verifica la relevancia de los datos que en un principio se seleccionaron para servir como sujeto y de los conceptos introducidos en la situación a lo largo del proceso como instrumentos teleológicos para su elaboración. En tanto no se alcanza esta unificación final, los datos de percepción y los principios conceptuales, las teorías, son, desde un punto de vista lógico, meras hipótesis. Es más, la afirmación y la negación son intrínsecamente alógicas: son actos.

Una descripción tan sumaria como ésta difícilmente puede aspirar a ser ni convincente ni sugerente. No obstante, si señalamos las semejanzas y diferencias entre esta fase del pragmatismo y la lógica del idealismo neo-hegeliano, pondremos al descubierto un punto de gran importancia. De acuerdo con dicha lógica, en último análisis el pensamiento constituye su objeto, e incluso constituye el universo. Es necesario afirmar la existencia de una secuencia de formas del juicio, ya que nuestros primeros juicios, que se hallan más próximos a los sentidos, alcanzan a constituir objetos sólo de un modo parcial y fragmentario, incluso hasta el punto de involucrar en su misma naturaleza un elemento de contradicción. Lo que así resulta es una dialéctica que permite a cada tipo inferior y parcial de juicio pasar a una forma más completa, hasta que finalmente llegamos al juicio total en donde el pensamiento que abarca el entero objeto, o el universo, constituye un todo orgánico de distinciones mentales interrelacionadas. Es evidente que esta teoría magnifica el papel del pensamiento más allá de toda proporción. Se trata de un idealismo racional y objetivo, al que se opone y del que se distingue el idealismo perceptivo y subjetivo de la escuela de Berkeley. El instrumentalismo, por su parte, asigna al pensamiento una función positiva, la de *re*constituir el estadio presente de las cosas en lugar de meramente conocerlo. Por consiguiente, en él no puede haber grados intrínsecos o una jerarquía de las formas de los juicios. Cada tipo tiene su propio fin, y su validez está enteramente determinada por su eficacia en la prosecución del mismo. Un juicio perceptivo limitado, adaptado a la situación que lo ha provocado, es tan verdadero en su parcela como el más completo y el más cargado de sentido de los juicios filosóficos o científicos. La lógica, por tanto, conduce a una metafísica realista en la medida en que acepta las cosas y los acontecimientos por lo que son independientemente del pensamiento, y a una metafísica idealista en la medida en que sostiene que el pensamiento da a luz actos distintivos que modifican los hechos y acontecimientos futuros de forma tal que los torna más razonables, vale decir, más adecuados a los fines que nos proponemos a nosotros mismos. Este elemento idealista se acentúa más y más a medida que en el entorno humano vamos incluyendo paulatinamente factores sociales por encima y más allá de los factores naturales, de manera que las necesidades que se satisfacen, los fines que se alcanzan, ya no tienen un carácter meramente biológico o particular, sino que incluyen también los fines y actividades de otros miembros de la sociedad.

Es natural que los pensadores continentales se interesen por la filosofía de Norteamérica en tanto que refleja, en un cierto sentido, la vida norteamericana. Tras este rápido recorrido por la historia del pragmatismo, debería quedar claro que el pensamiento norteamericano es continuación del europeo. Hemos importado de Europa nuestro idioma, nuestras leyes, nuestras instituciones, nuestra moral y nuestra religión, adaptándolos a nuestras nuevas condiciones de vida. Lo mismo reza para las ideas. Durante muchos años, nuestro pensamiento filosófico fue un mero eco del pensamiento europeo. El movimiento pragmático cuyo rastro hemos seguido en este ensayo, así como el neo-

rrealismo, el conductismo, el idealismo absoluto de Royce, el idealismo naturalista de Santayana, son todos ellos intentos de readaptación, mas no creaciones *de novo*. Sus raíces están en el pensamiento británico y europeo. Dado que se trata de readaptaciones, dichos sistemas toman en consideración los rasgos característicos del entorno de la vida norteamericana. Pero, como ya se ha dicho, no se limitan a reproducir lo que en él resulta gastado e imperfecto. No tienen por objetivo glorificar la energía y el amor a la acción que las nuevas condiciones de vida en Norteamérica han exagerado. No reflejan el excesivo mercantilismo que la caracteriza. Sin duda, todos estos rasgos ambientales han ejercido alguna influencia en el pensamiento filosófico; nuestra filosofía no sería espontánea ni tendría un carácter nacional si no estuviera sujeta a dicha influencia. Pero la idea fundamental que han intentado expresar los movimientos de los que he estado hablando es la de que la acción y las oportunidades se justifican sólo en la medida en que vuelven la vida más razonable e incrementan su valor. El instrumentalismo sostiene, en contra de muchas tendencias opuestas dentro del medio estadounidense, que la acción debe ser inteligente y reflexiva, y que el pensamiento debe ocupar un puesto central en la vida. Por ello es por lo que insistimos en una formulación teleológica del pensamiento y del conocimiento. Si debe ser teleológico en particular, y no meramente verdadero en abstracto, probablemente ello se deba a ese elemento práctico que se halla en todas las facetas de la vida de nuestro país. Sea como fuere, lo que por encima de todo queremos enfatizar es que se considere a la inteligencia como la única fuente y la sola garantía de un futuro deseable y feliz. No cabe duda alguna de que el carácter progresista e inestable de la vida y la civilización norteamericana ha favorecido el nacimiento de una filosofía que ve el mundo como algo en permanente formación y donde aún hay lugar para el indeterminismo, para lo nuevo y para un futuro auténtico. Mas no es ésta una idea exclusivamente norteamericana, por más que las condiciones de vida en Norteamérica la hayan ayudado a hacerse autoconsciente. También es verdad que los estadounidenses tienden a subestimar el valor que posee la tradición de la racionalidad en tanto que logro del pasado. Pero el mundo también ha dado en el pasado muestras de irracionalidad, y esa irracionalidad se ha incorporado a nuestras creencias e instituciones. Hay malas tradiciones, del mismo modo que las hay buenas: siempre es importante distinguir. Que obviemos las tradiciones pasadas, con todas las implicaciones que tal negligencia nos pueda acarrear en la forma de un empobrecimiento espiritual de la vida, tiene también su compensación en la idea de que el mundo está empezando de nuevo y se está volviendo

a hacer ante nuestra vista. El futuro, no menos que el pasado, puede ser una fuente de interés y de consuelo y darle un significado al presente. El pragmatismo y el experimentalismo instrumental traen al primer plano la importancia del individuo. Él es el portador del pensamiento creativo, el autor de la acción y de sus aplicaciones. El subjetivismo es una vieja historia dentro de la filosofía; una historia que comenzó en Europa, no en América. Pero la filosofía norteamericana, a través de los sistemas que hemos expuesto, le ha dado al sujeto, a la mente individual, una función práctica más que epistemológica. La mente individual es importante porque únicamente una mente individual puede ser el órgano que modifique tradiciones e instituciones, sólo ella es el vehículo de la creación experimental. El individualismo egoísta y unilateral de la vida estadounidense ha dejado su sello en nuestras prácticas. Para bien o para mal, según el punto de vista que se adopte, ha transformado el individualismo cerrado y estético de la vieja cultura europea en un individualismo activo. Pero la idea de una sociedad de los individuos no es ajena a nuestro pensamiento; permea incluso el individualismo hoy vigente, que es irreflexivo y brutal. Y ese que el pensamiento norteamericano idealiza no es un individuo *per se*, determinado aisladamente y volcado sobre sí mismo, sino un individuo que evoluciona y se desarrolla en un medio natural y humano, un individuo que puede ser educado.

Si se me pidiera que propusiera un paralelo histórico para este movimiento del pensamiento en Norteamérica, traería a la memoria mi manual de filosofía francesa de la Ilustración. Todo el mundo sabe que los pensadores que hicieron ilustre aquella época se inspiraron en Bacon, Locke y Newton; querían aplicar el método científico y las conclusiones de una teoría experimental del conocimiento a los asuntos humanos, les interesaba la crítica y reconstrucción de las creencias y las instituciones. Como escribe Höffding*, les animaba «una ferviente fe en la inteligencia, el progreso y la humanidad». Y seguro que nadie les acusa hoy de haber buscado subordinar la inteligencia y la ciencia a fines utilitarios corrientes sólo porque tuvieran esa impronta pedagógica y social. Simplemente quisieron librar a la inteligencia de sus impurezas y convertirla en soberana. Difícilmente podrá decirse que aquellos que glorifican la inteligencia y la razón en abstracto, a causa del valor que atesoran para quienes hallan satisfacción personal en poseerlas, las tienen en más auténtica estima que los que desean convertirlas en guía

* Harald Höffding (1843-1931), filósofo e historiador de la filosofía danés, gozó de amplia difusión alrededor del cambio de siglo. *[N. del E.]*.

indispensable de la vida intelectual y social. Cuando un crítico norteamericano dice del instrumentalismo que toma a las ideas por meras sirvientes que promueven el éxito en la vida, no hace más que reaccionar irreflexivamente a las asociaciones verbales comunes que induce la palabra «instrumental», igual que otros muchos han reaccionado parecidamente ante el uso de la palabra «práctico». De manera similar, un escritor italiano reciente, tras decir que el pragmatismo y el instrumentalismo son productos característicos del pensamiento norteamericano, añade que estos sistemas «consideran la inteligencia un mero mecanismo de la creencia, y tratan por tanto de restablecer la dignidad de la razón haciendo de ella una máquina para producir creencias útiles a la moral y a la sociedad». Semejante crítica no se sostiene. De ninguna manera es la producción de creencias útiles a la moral y a la sociedad lo que tales sistemas persiguen. Es la formación de una fe en la inteligencia como la única e indispensable creencia necesaria para la moral y la vida social. Cuanto más aprecia uno el intrínseco valor estético e inmediato del pensamiento y de la ciencia, cuanto más en cuenta tiene lo que la propia inteligencia aporta al goce y la dignidad de la vida, tanto más ha de sublevarle una situación en la que el ejercicio y disfrute de la razón está limitado a un grupo social reducido, cerrado y especializado, y tanto más deberá preguntarse por el modo de hacer partícipes a todos los hombres de esa inestimable riqueza.

Capítulo III

Qué entiende el pragmatismo por «práctico» (1908)*

El pragmatismo, según James, es un talante mental, una actitud; es también una teoría sobre la naturaleza de las ideas y de la verdad; y, por último, es una teoría de la realidad. En el subtítulo de sus conferencias, «Un nombre nuevo para algunas viejas formas de pensar»**, lo que se enfatiza, a mi entender, es el pragmatismo en tanto que método. Este aspecto es el que imagino que ocupa el lugar preferencial en la mente del propio James; uno tiene a menudo la impresión de que para él la discusión de los otros dos puntos constituye un mero material ilustrativo, más o menos hipotético, del método. Su formulación más breve, y a la vez más comprehensiva, es ésta: «La actitud de apartar la vista de las cosas primeras, los principios, las "categorías", las pretendidas necesidades, y mirar hacia las últimas cosas, los frutos, las consecuencias, los hechos» (págs. 54-55). Y, como quiera que la actitud de la que se «aparta la vista» es la racionalista, el principal objetivo de estas conferencias tal vez sea ejemplificar algunas diferencias características que resultan de adoptar uno u otro punto de vista.

Pero «pragmatismo» también se «usa con un sentido todavía más amplio, dando a entender que significa además una de-

---

* «What Pragmatism Means by Practical», *The Middle Works of John Dewey*, ed. de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1977, vol. 4, págs. 98-115. Publicado originalmente en *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 5 (1908), págs. 85-99, con el título de «What Does Pragmatism Mean by Practical?». Revisado y reimpreso con el nuevo título en *Essays in Experimental Logic*, Chicago, University of Chicago Press, 1916, págs. 303-329. *[N. del E.]*.

** William James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Longmans, Green & Co., Nueva York, 1907. Dewey cita en el texto profusamente el libro de James; las páginas entre paréntesis corresponden a esta edición original. Hay traducción de cinco de las ocho conferencias en *Lecciones de pragmatismo*, trad. Luis Rodríguez Aranda, rev. R. del Castillo. Madrid, Santillana, 1997. *[N. del E.]*.

terminada teoría de la verdad» (pág. 55); es «una teoría genética de lo que se quiere decir con la palabra «verdad»» (pág. 65). «Verdad» significa, eso está claro, acuerdo, correspondencia entre la idea y el hecho (pág. 198), mas ¿qué significan, a su vez, «correspondencia», «acuerdo»? En el racionalismo significan «una relación inerte, estática», que de tan última nada más puede decirse sobre ella. En el pragmatismo significan el poder directivo o conductor que tienen las ideas, en virtud del cual «nos sumergimos de nuevo en los particulares de la experiencia» y, si con su ayuda establecemos aquella disposición y conexión entre objetos experimentados que la idea pretende, ésta queda verificada; es decir, se corresponde con las cosas con las que pretende cuadrar (págs. 205-206). Verdadera es la idea que funciona a la hora de conducirnos a lo que intenta decir (pág. 80)[1]. O también: «cualquier idea que nos transporte felizmente desde cualquier parte de nuestra experiencia a cualquier otra, vinculando entre sí cosas satisfactoriamente, operando de modo seguro, simplificando, ahorrando trabajo, es verdadera justamente por eso, verdadera en esa medida» (pág. 58). Esta concepción presupone que las ideas son esencialmente intenciones (planes y métodos) y que lo que en última instancia pretenden, en cuanto que ideas, tiene un carácter *prospectivo:* ciertos cambios en las cosas previamente existentes. Esto vuelve a contraponerse al racionalismo y su teoría de la copia, donde las ideas, *en cuanto que* ideas, son ineficaces e impotentes desde el momento en que sólo tratan de reflejar como en un espejo una realidad (pág. 69) que ya está completa sin ellas. De este modo llegamos al tercer aspecto del pragmatismo. La alternativa entre racionalismo y pragmatismo «concierne a la estructura del universo mismo» (pág. 258). «El contraste esencial reside en que la realidad [...] para el pragmatismo está aún en construcción» (pág. 257). Y en otro lugar ha dicho también James: «De lo que me ocupaba principalmente en mis conferencias era de contraponer la creencia de que el mundo aún está en proceso de construcción con la de que existe ya una edición «eterna» de él, prefabricada y completa»[2].

Creo que seguimos el ejemplo de James si tomamos aquí el pragmatismo principalmente como un método y nos ocupamos de la explicación tanto de las ideas y su verdad como de la realidad de manera un poco incidental, en la medida en que su discusión nos sirva para ejemplificar o respaldar el método. Al considerar esa actitud de orientar la mirada hacia los resultados y las consecuencias, al instante se percibe, como el propio James señala, que mantiene puntos de contacto con el empirismo, el nominalismo y el utilitarismo históricos. Dicha actitud recalca que las nociones generales han de «cobrarse» como objetos y cualidades particulares de la experiencia; que los «principios» se subsumen en última instancia en los hechos, más bien que a la inversa; que el factor que garantiza y sanciona no es tanto la base *a priori* como las consecuencias empíricas. No obstante, todas estas ideas adquieren un matiz nuevo y se transforman merced a la influencia dominante de la ciencia experimental, esto es, el método de tratar los conceptos, las teorías, etc., como hipótesis operativas, como directrices para determinados experimentos y observaciones experimentales. El pragmatismo, como actitud, representa lo que Peirce ha denominado, en feliz expresión, el «hábito mental del laboratorio» extendido a toda área en donde pueda llevarse a cabo de modo fructífero una investigación. En mi opinión, a un científico no le sorprendería tanto este método cuanto la tardanza de la filosofía moderna en convertirse a lo que ha hecho a la ciencia moderna ser lo que es. Con todo, es imposible prever el cambio intelectual que se seguiría de trasladar el método sinceramente y sin reservas a todos los campos de la investigación. Sin contar la filosofía, ¡qué cambios se operarían en las ciencias históricas y sociales, en los conceptos de la política, el derecho y la economía política! James no aspira a tanto cuando dice: «El centro de gravedad de la filosofía debe cambiar de lugar. Las cosas terrenas, largamente arrojadas a las tinieblas a mayor gloria del éter superior, deben recuperar sus derechos. [...] Será un cambio en el "sitial de la autoridad" que a uno casi le recuerda la Reforma protestante» (pág. 123).

Puedo imaginar que muchos no acepten este método en la filosofía por muy diversas razones, entre las cuales una de las más poderosas quizá sea la falta de fe en la capacidad de los elementos y procesos de la experiencia para garantizar su propia seguridad y prosperidad; es decir, por el sentimiento de que el mundo de la experiencia es tan inestable, errado y fragmentario que necesita contar con un suelo absolutamente permanente, verdadero y completo. No puedo imaginar, en cambio, que surja tanta incertidumbre y controversia como hoy existe en torno al contenido y significado de la doctrina sobre la base de su formulación general. Es al aplicar el método a puntos específicos cuando afloran las preguntas. James nos recuerda en su prefacio que el movimiento pragmático ha hallado expresión «desde tantos puntos de vista diferentes que el resultado

[1] Omito aquí intencionadamente determinados aspectos de esta doctrina, que nos saldrán al encuentro más adelante.

[2] «The absolute and the strenuous life», *The Journal of Philosophy*, vol. IV, núm. 20 (1907), pág. 547.

ha sido una multitud de declaraciones sin concierto». Y, refiriéndose a las conferencias, prosigue: «He tratado de unificar el cuadro tal como se presenta a mis propios ojos, a base de grandes pinceladas.» Los «diferentes puntos de vista» de que aquí se habla se han ocupado de enfocar pragmáticamente un número de cosas diversas. Y es, creo yo, el esfuerzo de James por combinarlos tal como están lo que provoca confusiones entre sus lectores. Así, por ejemplo, James mismo aplicó el método en 1898 a *controversias* filosóficas para indicar lo que éstas significaban en términos de las cuestiones prácticas en juego. Antes, el propio Peirce (en 1878) lo había aplicado para establecer la manera adecuada de concebir y definir *objetos**. Luego ha sido aplicado a *ideas* con el fin de averiguar lo que significan en términos de lo que pretenden hacer, así como qué deben pretender hacer, y cómo, para ser verdaderas. También se ha aplicado a *creencias*, a lo que las personas de hecho aceptan, lo que afirman y aquello a lo que se atienen. Es cierto que está en la naturaleza misma del pragmatismo el buscar una aplicación lo más amplia posible y sobre cosas tan diversas entre sí como controversias, creencias, verdades, ideas y objetos. Mas, con todo, las situaciones y los problemas *son* diferentes; tanto más por cuanto que, si bien el significado de cada uno de ellos se puede discernir sobre la base de «cosas últimas», «frutos», «consecuencias», «hechos», *es absolutamente seguro que tales cosas últimas y hechos serán muy diferentes en cada caso, y que los significados que saldrán a la luz serán de tipos muy diversos*. La propia palabra «significado» *significará* algo totalmente diferente en el caso de «objetos» que en el caso de «ideas», y en éste algo distinto que en el caso de «verdades». Por tanto, la explicación a la que me he visto arrastrado en torno al insatisfactorio estado del debate pragmático actual es que, al componer estos «diferentes puntos de vista» en un único cuadro total, no se ha enfatizado lo suficiente el *distinto* tipo de consecuencias, y por tanto de significados de «práctico», que resultan apropiados en cada uno de ellos.

Cuando consideramos por separado los temas a los que el método pragmático ha sido aplicado, hallamos que James ha suministrado para cada uno de ellos la necesaria fórmula, con

* Dewey alude, respectivamente, al ensayo de James «Conceptos filosóficos y resultados prácticos» (hay traducción al castellano en Paul Kurtz [comp.], *Filosofía norteamericana en el siglo veinte*, trad. Francisco J. Perea, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, págs. 114-128), y al artículo de Peirce «Cómo esclarecer nuestras ideas» [traducido en Charles S. Peirce, *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, edición de José Vericat. Barcelona, Crítica, 1988, págs. 200-223). *[N. del E.]*.

ese instinto suyo para lo concreto que nunca le abandona. Tomemos en primer lugar la cuestión del significado de un *objeto:* el significado que debería propiamente estar contenido en su concepción o definición. «Para alcanzar perfecta claridad en nuestros pensamientos de un *objeto*, pues, únicamente necesitamos considerar qué efectos concebibles de índole práctica podría involucrar el *objeto:* qué sensaciones debemos esperar de él y qué reacciones debemos preparar» (págs. 46-47). O bien, más brevemente y en frase que cita de Ostwald: «Todas las realidades influencian nuestra práctica, y tal influencia es su significado para nosotros» (pág. 48)*. Se observará que aquí se parte de los *objetos* ya dados o presentados empíricamente, esto es, existencialmente atestiguados, y lo que se plantea es la cuestión de su correcta concepción: qué significan esos *objetos*. Y tal significado consiste en los efectos *que producen dichos objetos dados*. Se puede dudar del acierto de esta teoría, mas no veo cómo podría dudarse de su sentido o acusársela de subjetivismo o idealismo, toda vez que en ella se da por sentado el objeto junto con su capacidad de producir efectos. El significado queda expresamente distinguido de los objetos, no confundido con ellos (como en el idealismo), afirmándose que consiste en las reacciones prácticas que éstos pueden arrancar de nosotros o imponernos. Así pues, cuando de lo que se trata es de un objeto, «significado» *quiere decir las respuestas futuras que un objeto exige de nosotros o a las que nos compromete*.

Pero podemos partir también de una idea dada y preguntar qué significa esa *idea*. El pragmatismo mirará, por supuesto, hacia las consecuencias futuras, pero es de todo punto claro que éstas serán de diferente tipo cuando partimos de una idea como tal idea y cuando partimos de un objeto. Pues lo que la idea como tal idea significa es precisamente que un objeto *no* está dado. Aquí el modo de proceder pragmático consiste en poner a la idea «a trabajar dentro de la corriente de la experiencia. Aparece no tanto como una solución cuanto como un programa para un ulterior trabajo, y en particular como una indicación sobre el modo en que se podrían modificar las realidades existentes. De esta forma, las teorías se convierten en instrumentos. [...] No nos recostamos en ellas, sino que con su ayuda avanzamos y, llegado el caso, rehacemos la naturaleza» (pág. 53). En otras palabras, una idea es un pagaré que extendemos contra

* Friedrich Wilhelm Ostwald (1853-1932), químico ruso-alemán considerado uno de los fundadores de la moderna física química y Premio Nobel de 1909. Filosóficamente estuvo influido por el operacionalismo de Mach. Profesor de la Universidad de Leipzig, visitó durante un año la de Harvard. La cita procede de una carta privada a James. *[N. del E.]*.

las cosas existentes, una intención de actuar para disponerlas de determinada manera. De donde se sigue que, si el pagaré se hace efectivo, si, como consecuencia de las acciones, lo existente se redispone o se reajusta en la forma que la idea pretende, ésta es verdadera. Por tanto, cuando de lo que se trata es de una idea, es la idea *misma* la que es práctica (por ser una intención) y su *significado* reside en las realidades modificadas a las que apunta. Mientras que el significado de un objeto consiste en los cambios que éste exige en nuestra actitud[3], el significado de una idea consiste en los cambios que *en tanto que* actitud ella efectúa en los objetos.

Disponemos además de otra fórmula, aplicable esta vez no a objetos o ideas en tanto que tales objetos o ideas, sino a *verdades:* es decir, a situaciones en las que el significado del objeto y de la idea se supone que ha sido ya comprobado. La fórmula dice: «¿Qué diferencia habría en la práctica para alguien si *fuera verdadera* esta noción en lugar de esta otra? Si no puede detectarse diferencia práctica alguna, entonces las alternativas significan lo mismo en la práctica y toda disputa es ociosa» (pág. 45). No puede existir «una diferencia en la verdad abstracta que no se exprese en una diferencia en los hechos concretos, así como en la conducta que, consecuentemente con esos hechos, se le impone a alguien» (pág. 50)[4]. Es el caso que, cuando partimos de algo que es ya una verdad (o que se toma por verdadero), y preguntamos por su significado en términos de sus consecuencias, se sobreentiende que la concepción o significación conceptual ya está clara y que las realidades a las que se refiere ya se han obtenido. El significado, pues, no puede ser aquí la referencia ni denotativa ni connotativa de una expresión, ya que ambas quedan cubiertas por las dos fórmulas anteriores. Aquí el significado es *valor,* importancia. El factor práctico, por tanto, lo constituye la naturaleza valiosa o no de esas consecuencias: son buenas o son malas, deseables o indeseables, o bien son *nada*, indiferentes, en cuyo caso la creencia es ociosa y la controversia vana y convencional, meramente verbal.

Los términos «significado» y «práctico», tomados aisladamente y sin una definición explícita desde el contexto y el problema concretos en que se enmarcan, resultan triplemente ambiguos. El significado puede ser la connotación conceptual o definición de un objeto; puede ser la referencia existencial denotativa de una idea; o puede ser valor o importancia real. Del mismo modo, y en los tres casos respectivamente, «práctico» puede significar las actitudes y conductas que provoca en nosotros un objeto, o la capacidad y la tendencia de una idea a efectuar cambios en lo previamente existente, o la cualidad de deseable o indeseable de determinados fines. No obstante, en todos los casos es la actitud pragmática general lo que se está aplicando.

Si se tiene presente la diversidad de problemas y la correspondiente diversidad de sentidos de los términos «significado» y «práctico», no todo el mundo se hará pragmatista, pero sí creo que se minimizarán las actuales incertidumbres respecto a qué es el pragmatismo y los «malentendidos» de que continuamente se queja uno y otro bando. En todo caso, he llegado a la conclusión de que lo que el movimiento pragmático necesita precisamente hoy es tener presente de manera clara y consecuente la diferencia entre estos problemas y lo que en cada uno quiere decirse con «práctico». Así pues, el resto de este ensayo será un esfuerzo por dilucidar, desde la perspectiva del método pragmático, la importancia de recalcar todas estas distinciones.

En primer lugar, dice James respecto de los problemas de la filosofía enfocados pragmáticamente: «toda la función de la filosofía debe consistir en averiguar qué diferencia precisa habría para ti y para mí, en momentos determinados de nuestras vidas, si esta o aquella descripción del universo fuera la verdadera» (pág. 50). Aquí la descripción del mundo se supone ya dada; está ahí, definida y constituida, y la cuestión es qué valor tendría si fuera creída. Pero, desde el segundo punto de vista, el de la idea como hipótesis de trabajo, la principal función de la filosofía no es averiguar qué diferencia suponen ciertas descripciones prefabricadas *en caso de ser verdaderas,* sino alcanzar y clarificar su *significado en cuanto que programas de conducta para la modificación del mundo existente*. Desde esta perspectiva, el significado de una descripción del mundo es práctico y moral, no meramente respecto de las consecuencias que se siguen de aceptar como verdadero un determinado contenido conceptual, sino respecto del contenido mismo. Y es así como ya desde el principio nos vemos obligados a encarar la siguiente pregunta: ¿emplea James el método pragmático para descubrir el *valor*, en términos de consecuencias para la vida, de una descripción cuyo contenido, cuyo significado *lógico*, está ya fijado, o para criticar y revisar, y, en última instancia, para *constituir* el significado intelectual adecuado de esa descrip-

[3] Únicamente aquellas personas ya extraviadas por la confusión idealista entre existencia y significado interpretarán esto como la afirmación de que el objeto *es* esos cambios en nuestras reacciones.

[4] Supongo al lector lo suficientemente familiarizado con el libro de James como para no verse llevado a pensar erróneamente que el propio James distingue entre sí estos tres tipos de problemas de la forma en que yo lo hago. No es así, pero, pese a todo, las otras fórmulas para las tres diferentes situaciones están allí.

ción? Si lo primero, existe el peligro de que el método pragmático vaya a emplearse únicamente para reavivar, si no convalidar, doctrinas que en sí mismas son parte de la metafísica racionalista, y no inherentemente pragmáticas. Si lo segundo, se corre el riesgo de que algunos lectores piensen que se está dando confirmación a viejas nociones cuando, en realidad, lo que se hace es traducirlas a otras nuevas e inconsistentes con aquéllas.

Considérese el caso del designio. James empieza por aceptar una noción prefabricada, a la que luego le aplica el criterio pragmático. Dicha noción tradicional es la de «una fuerza clarividente que dirige las cosas». Esto sería algo vacío desde una consideración racionalista y retrospectiva: el que dicha fuerza esté ahí no supone diferencia alguna. (Aquí parece pasarse por alto el hecho de que podría ser que el mundo pasado fuera precisamente lo que es en virtud de la diferencia que una fuerza ciega o una fuerza clarividente ha supuesto ya en él. Tanto el pragmatista como el racionalista podrían replicar que la noción no supone ninguna diferencia retrospectivamente tan sólo porque dejamos fuera la diferencia retrospectiva más importante.) Sin embargo, «al regresar a la experiencia con esa noción, ganamos una visión más confiada sobre el futuro. Si las cosas están dirigidas por una fuerza clarividente, podemos razonablemente esperar mejores frutos que si se tratara de una fuerza ciega. *Esta vaga confianza en el futuro es el único significado pragmático que por el momento puede discernirse en las palabras "designio" y "diseñador"*» (pág. 115, las cursivas son mías). Ahora bien, ¿se pretende que este significado *sustituya* al significado de «fuerza clarividente que dirige las cosas»? ¿O más bien que sobreañada un valor y una convalidación pragmáticos a ese concepto de una fuerza clarividente? ¿O lo que se quiere decir es que, independientemente de la existencia de semejante objeto, una *creencia en él* tiene ese valor? Un pragmatismo estricto parecería exigir la primera interpretación, pero no creo que sea esto lo que quiere decir James.

Las mismas dificultades se plantean en la discusión entre teísmo espiritualista y materialismo. Compárense los dos enunciados siguientes: «La noción de Dios [...] garantiza un orden ideal que será preservado de manera permanente» (pág. 106). «Es aquí, pues, en estas diferentes apelaciones emocionales y prácticas, en estos ajustes de nuestras actitudes de esperanza y expectativa, y en todas las sutiles consecuencias que se siguen de sus diferencias, *donde reside el verdadero significado del materialismo y el espiritualismo*» (pág. 107, las cursivas son mías). ¿Acaso este último método para determinar el significado de un Dios espiritual, por ejemplo, suministra un *sustituto* para la

concepción de él como «poder sobrehumano» encargado de la eterna preservación de algo —es decir, define a Dios, aporta el contenido de nuestra noción de Dios—? ¿O bien meramente sobreañade un *valor* a un significado ya fijado? Y, en este segundo caso, ¿es el objeto, Dios en tanto que definido, o la noción, o la creencia (la aceptación de la noción), lo que produce tales valores subsiguientes? En cualquiera de estas alternativas, las consecuencias buenas o valiosas no pueden clarificar el *significado* o la concepción de Dios, pues, de acuerdo con el argumento, proceden de una definición previa de Dios. No pueden demostrar, o hacer más probable, la existencia de semejante ser, porque, según el razonamiento, tales consecuencias deseables dependen de la aceptación de dicha existencia; y ni siquiera el pragmatismo es capaz de demostrar una *existencia* a partir de unas consecuencias deseables que sólo existirían *ellas mismas* si, y en tanto que, esa otra existencia se diera. Por otro lado, si el método pragmático no se aplica simplemente para discernir el *valor* de una creencia o una controversia, sino para fijar el *significado de los términos* involucrados en ella, entonces las consecuencias resultantes servirán para constituir el *entero* significado, tanto intelectual como práctico, de los términos; de manera que el método pragmático sencillamente *abolirá* el significado de un poder antecedente que perpetúa eternamente determinada realidad. Pues *esa* consecuencia no surge de la creencia o idea, sino de la existencia, del poder. No es pragmática en absoluto.

Por consiguiente, cuando James dice: «A no ser esta significación *práctica*, las palabras "Dios", "libre albedrío" y "designio" *no tienen ninguna*. Y por oscuras que puedan ser en sí mismas, o cuando se las toma de forma intelectualista, al adentrarnos con ellas en la espesura de la vida la oscuridad se torna a nuestro alrededor luz» (pág. 121, las cursivas son mías), ¿qué es lo que se quiere decir? ¿Se quiere decir que, cuando tomamos la noción intelectualista y la empleamos, adquiere valor por vía de sus resultados y por ende tiene algún *valor* propio?, ¿o que el contenido intelectual mismo debe ser determinado en términos de los cambios que efectúa en el ordenamiento de la espesura de la vida? En mi opinión, una declaración explícita en torno a este punto no sólo serviría para aclarar una cuestión que resulta interesante por sí misma, sino que es además esencial a la hora de determinar en qué consiste el método pragmático. En lo que a mí respecta, no dudo en afirmar que parecería poco pragmático que el pragmatismo se contentara con descubrir el *valor* de una concepción cuyo significado intelectual inherente no hubiera él determinado antes tratándolo, no como *una verdad*, sino como hipótesis y método de trabajo. Además, en este caso

concreto resulta difícil ver cómo podría aplicarse el método pragmático a la noción de «perpetuación eterna», la cual, por su misma naturaleza, *nunca* puede verificarse empíricamente ni hacerse efectiva o cobrarse en *ningún* caso particular.

Esto nos conduce a la cuestión de la verdad. También aquí el problema resulta ambiguo cuando se aborda sin contar con una definición previa. ¿El problema de qué es la verdad se refiere al descubrimiento del «verdadero significado» de algo, o al descubrimiento de lo que una idea tiene que hacer, y cómo, para ser verdadera, o al descubrimiento de qué valor tiene la verdad cuando es ya un hecho existente y cumplido? (1) Naturalmente que podemos hallar el «verdadero significado» de algo, por oposición a sus interpretaciones erróneas, sin que ello signifique establecer la verdad de ese «verdadero significado» (como cuando discutimos sobre el «verdadero significado» de un pasaje clásico referido a los centauros, sin que la determinación de su verdadero sentido establezca la verdad de la idea de que existen centauros). En ocasiones parece que es este «verdadero significado» lo que James tiene en mente, como cuando, tras el pasaje ya citado acerca del designio, continúa: «Pero si la confianza cósmica está bien, y no mal, si es mejor, y no peor, entonces aquella [vaga confianza en el futuro] es un significado de la mayor importancia. Pues, en ese caso, los términos albergarán en sí al menos esa medida de posible «verdad»» (pág. 115). «Verdad» parece significar aquí que el designio tiene un significado genuino, y no meramente convencional o verbal, parece querer decir que hay algo en juego. Y son frecuentes los momentos en los que «verdad» parece referirse justamente a un significado que es genuino, por oposición a uno vacío o verbal. (2) Pero el problema del significado de la verdad puede referirse también al significado o valor de las verdades que ya existen como verdades. Las tenemos; existen; ahora bien, ¿qué significan? La respuesta es: «Las ideas verdaderas nos introducen en regiones verbales y conceptuales útiles, y nos guían directamente hacia desenlaces sensibles igualmente útiles. Conducen a la consistencia, a la estabilidad y a un intercambio humano fluido» (página 215). Esto, referido a lo que ya es verdadero, no creo que lo ponga en duda ni el racionalista más encallecido; e incluso si cuestionara la tesis pragmática de que tales consecuencias definen el significado de la verdad, al menos debería ver que no hay aquí una explicación de qué significa para una idea el *hacerse verdadera*, sino únicamente de lo que significa *después* de haberse vuelto verdadera, de la verdad como *fait accompli*. Es el significado de la verdad como *fait accompli* lo que aquí se define.

Teniendo esto presente, no veo por qué un racionalista moderado objetaría a la doctrina de que la verdad es *valiosa* no *per se*, sino porque, cuando se da, *conduce* a consecuencias deseables. «El pensamiento verdadero es útil aquí porque el destino que es su objeto resulta útil. Por tanto, el valor práctico de las ideas verdaderas deriva primariamente de la importancia práctica que tienen sus objetos para nosotros» (pág. 203). Y son muchos, además de los pragmatistas probados —por ejemplo, cualquier utilitarista— los que estarían dispuestos a decir que nuestro *deber* de buscar «la verdad» está condicionado por el hecho de que conduce a objetos que, en conjunto, resultan valiosos. «Es a los beneficios concretos que obtenemos a lo que nos referimos al llamar un deber a esa búsqueda» (pág. 231, compárese con la pág. 76). (3) Las dificultades han surgido sobre todo porque a James se le ha acusado de darle la vuelta sin más a la proposición anterior, arguyendo entonces que, puesto que las ideas verdaderas son buenas, cualquier idea que sea de alguna manera buena es verdadera. Es cierto que la transición de una a otra de estas concepciones se ve facilitada por el hecho de que la validez de las ideas se comprueba mediante una *determinada* bondad suya, a saber: si son buenas *para* cumplir lo que pretenden, aquello para lo que *reclaman* ser buenas, esto es, modificar de ciertos modos las realidades previamente dadas. En tal caso, es la *idea* la que es práctica, al ser esencialmente un intento y un plan para alterar la realidad previa de una situación concreta, la cual el propio hecho de que necesite o sugiera una modificación específica indica que es insatisfactoria. Lo que ahora tenemos es la teoría de que las ideas, como tales ideas, son siempre hipótesis de trabajo para alcanzar unos resultados empíricos particulares, y también programas tentativos (o esbozos de método) para llegar a ellos. Si nos atenemos de un modo coherente a esta concepción de las ideas, *únicamente aquellas consecuencias que sean de hecho producidas por la operación de la idea en colaboración con, o aplicándose a, las realidades previas son buenas consecuencias, en el sentido específico de «buenas» que es relevante para establecer la verdad de una idea*. Esto es algo que James a veces reconoce inequívocamente. (Véase, por ejemplo, la referencia a la veri-*ficación* en la pág. 201; o su aceptación de la idea de que verificación significa el advenimiento del objeto pretendido, en la pág. 205.)

Pero, otras veces, cualquier bien que brote de la aceptación de una creencia es tratado como si fuera una evidencia, *en esa medida*, de la verdad de la idea. Esto vale en particular cuando lo que está en juego son nociones teológicas. Se arrojaría alguna luz sobre cómo entiende James esta cuestión si se pronunciara sobre puntos como los siguientes: si una idea desemboca en

buenas consecuencias, y sin embargo esa bondad de las consecuencias no formaba parte de la intención de la idea, ¿tiene dicha bondad alguna fuerza verificadora? Si la bondad de las consecuencias surge del contexto de la idea dentro de la creencia, más que de la idea misma, ¿tiene alguna fuerza verificadora?[5] Si una idea conduce a consecuencias que son buenas *únicamente* en el aspecto de cumplir lo que pretende (como cuando uno bebe un líquido para comprobar la idea de que se trata de un veneno), ¿la maldad de sus consecuencias en todos los demás aspectos va en detrimento de la fuerza verificadora de las primeras?

Dado que James me ha atribuido la tesis de que «la verdad es lo que da satisfacción» (pág. 234), puedo decir que (aparte de que no creo haber afirmado jamás que la verdad sea lo que *da* satisfacción) nunca he identificado *ninguna* satisfacción con la verdad de una idea salvo *aquella* que surge cuando la idea, en tanto que hipótesis de trabajo o método tentativo, se aplica a realidades previas de tal forma que cumple lo que pretende.

Mi impresión final (aunque no puedo propiamente probarla) es que, en conjunto, lo que más le preocupa a James es subrayar, en contra del racionalismo, dos conclusiones en torno al carácter de las verdades como *faits accomplis:* que éstas son construidas, es decir, no son *a priori* ni existen eternamente[6], y que su valor o importancia no es estática, sino dinámica y práctica. La cuestión concreta de *cómo* se construyen las verdades no tiene especial relevancia en esta cruzada antirracionalista, si bien resulta ser la que tiene un interés principal para muchos que no son racionalistas. Debido a este conflicto entre problemas, lo que James dice sobre el valor de la verdad cuando es alcanzada tiende a ser interpretado por algunos como un criterio para las ideas en tanto que ideas; mientras que, por otro lado, el propio James tiende a pasar a la ligera de las consecuencias

[5] La idea de la inmortalidad o la idea teísta tradicional de Dios, por ejemplo, podrían tener sus consecuencias buenas, no en virtud de la idea como idea, sino debido al carácter de la persona que tiene la creencia; o podría ser la idea del *valor supremo* de las consideraciones ideales, más que la de su duración temporal, lo que funcionara.

[6] «Verdad eterna» es una de las expresiones más ambiguas en las que se enredan los filósofos. Puede significar que existe eternamente; o que un enunciado que alguna vez es verdadero lo es siempre (si es verdad que hay una mosca revoloteando, es verdad eternamente que justo ahora una mosca revoloteó); o puede significar que algunas verdades, *en la medida en que son por completo conceptuales,* son irrelevantes respecto de cualquier determinación temporal concreta al carecer de contenido existencial —por ejemplo, las verdades de la geometría tomadas dialécticamente (esto es, sin preguntar si algún existente particular las ejemplifica).

que determinan el valor de una creencia a las que deciden el valor de una idea. Cuando James dice que la función de proporcionar «satisfacción mediante el maridaje de partes previas de la experiencia con otras nuevas» es necesaria para establecer la verdad, la doctrina resulta inequívoca. El carácter satisfactorio de las consecuencias viene medido y definido él mismo por las condiciones que condujeron a él; la cualidad inherentemente satisfactoria de los resultados no se toma como una validación de las operaciones intelectuales que la anteceden. Mas cuando dice (no de su propia posición, sino de la de un oponente)[7]: la idea de algo absoluto, «en la medida en que proporciona ese bienestar, ciertamente no es estéril, tiene ese grado de valor, cumple una función concreta. Como buen pragmatista, por tanto, yo mismo debo llamar al absoluto "verdadero" *en esa medida;* y no vacilo en hacerlo así ahora» (pág. 73), la doctrina no parece menos inequívoca, pero en la dirección contraria: que *cualquier* bien que se siga de la aceptación de una creencia es, en esa medida[8], una garantía de verdad. En pasajes como los siguientes (muy comunes a lo largo del libro), ambas nociones parecen mezclarse: «Las ideas se hacen verdaderas justamente en la medida en que nos ayudan a establecer relaciones satisfactorias con otras partes de nuestra experiencia» (pág. 58); o también,

[7] Tales afirmaciones, justo es decirlo, aparecen por lo general cuando James está hablando de una doctrina en la que él mismo no cree, y a mi entender nacen de esa franqueza y falta de malicia de James tan poco habitual en los filósofos y que le hace plegarse en exceso al otro (de modo poco pragmático, me parece a mí). Cuando se trata de formular su propia doctrina, se atiene coherentemente a sus palabras: «Viéndose como se ve a sí mismo el pragmatista, más que ningún otro, encajonado entre todo el cuerpo solidario de verdades destiladas por el pasado y las coerciones del mundo sensorial que le circunda, ¿quién sentirá tan claramente como él la inmensa presión del control objetivo bajo el cual nuestras mentes ejecutan sus operaciones? Si alguien se imagina que esta ley es laxa, que intente seguir sus mandamientos un solo día, decía Emerson» (pág. 233).

[8] Por supuesto, James sostiene que esa «medida» es muy pequeña. Véanse las págs. 77-79. Pero, en mi opinión, incluso la más ligera concesión resulta no-pragmática a menos que la satisfacción sea relevante para la idea en tanto que intención. Ahora bien, la satisfacción en cuestión no deriva de la idea *en tanto que idea,* sino de su aceptación *como verdadera.* ¿Acaso puede ser relevante para comprobar la verdad de una idea una satisfacción que depende del supuesto de que la idea es ya verdadera? ¿Y puede una idea como la de *absoluto,* la cual, *si es verdadera,* cancela «absolutamente» toda apelación a las consecuencias como test de verdad, confirmarse mediante el test pragmático sin incurrir en flagrante autocontradicción? Dicho de otro modo, estamos confundiendo el test de una idea en tanto que idea con el del valor de una creencia en tanto que creencia. Por otro lado, es perfectamente posible que todo lo que quiera decir James aquí con «verdad» sea que hay un verdadero (esto es, genuino) significado en juego dentro de la disputa; verdadero por oposición, no a falso, sino a verbal o carente de significado.

en la misma página: «Cualquier idea que nos transporte *felizmente* desde cualquier parte de nuestra experiencia a cualquier otra, conectando cosas entre sí *satisfactoriamente*, operando de modo seguro, simplificando, ahorrando trabajo, es verdadera justamente por eso» (las cursivas son mías). Estoy seguro de que una declaración explícita sobre si la función transportadora, la conexión entre cosas, es satisfactoria y feliz, y por ende verdadera, en la medida en que ejecuta la intención de una idea, o si más bien la satisfacción y la felicidad residen en las consecuencias materiales por su propia cuenta y en ese sentido hacen a la idea verdadera, ayudaría a localizar el punto en discusión y haría menos prolijas y más fructíferas las futuras discusiones. En la actualidad, el pragmatismo es aceptado por aquellos cuyas ideas tienen una configuración totalmente racionalista como un medio para remozar, pulir y justificar esas mismas ideas. Es rechazado por los no racionalistas (los empiristas y los idealistas naturalistas) porque lo identifican con la tesis de que para el pragmatismo la deseabilidad de determinadas creencias está por encima de la cuestión del significado de las ideas que implican y de la existencia de los objetos que denotan. Otros (como yo mismo), que creemos plenamente en el pragmatismo como método para orientarse, según la definición de James, y que estamos dispuestos a aplicarlo a la determinación del significado de los objetos, de la intención y el valor de las ideas en tanto que ideas y del valor humano y moral de las creencias, siempre que estos diversos problemas se distingan cuidadosamente entre sí, no sabemos si somos o no pragmatistas, pues no estamos seguros de si lo «práctico», en el sentido de los hechos deseables que definen el valor de una creencia, se confunde con lo práctico en tanto que actitud impuesta por los objetos, y con lo práctico como la capacidad y la función de las ideas de producir cambios en lo previamente existente. De ahí la importancia de saber qué entiende el pragmatismo por «práctico». Y como quiera que fue James el primero en poner el término en letra impresa, y el principal responsable de su circulación, es él quien puede hablar con más autoridad que ningún otro.

Sería, empero, una injusticia para con James el detenerse aquí. En mi opinión, su auténtica doctrina es que una creencia es verdadera si satisface *tanto* necesidades personales *como* las exigencias de las cosas objetivas. Hablando del pragmatismo, dice: «Su único test de que algo es probablemente verdadero consiste en ver qué funciona mejor como *guía nuestra*, qué es lo que hace encajar mejor cada parte de la vida y *se conjuga con el conjunto de las demandas de la experiencia*, sin omitir nada» (pág. 80, las cursivas son mías). O también: «De entre las ideas

nuevas, la más verdadera es la que cumple con mejor fortuna su función de satisfacer *nuestro doble apremio*» (pág. 64). Aunque no queda totalmente claro a partir del contexto que este «doble apremio» sea el de las exigencias personales y las objetivas, probablemente es así (véase también la pág. 217, donde se dice que «la coherencia con las verdades previas y con los nuevos hechos» es «siempre la demanda más imperiosa»). Sobre esta base, el «en esa medida» referido a la verdad del absoluto por mor del bienestar que reporta significa que *una* de las dos condiciones que deben satisfacerse se cumple, de manera que, si la idea del absoluto cumpliera también la otra, entonces sería completamente verdadera. No me cabe duda de que esto es lo que James quiere decir, y ello le pone suficientemente a cubierto de la acusación de que el pragmatismo significa que cualquier cosa agradable es verdadera. Pero, al mismo tiempo, no creo que en puridad lógica pueda decirse que el satisfacer uno solo de entre dos test, cuando se piden ambos, hace a una creencia verdadera ni siquiera «en esa medida».

En todo caso, esto suscita una cuestión que hasta ahora no hemos tocado: el lugar de lo personal en la determinación de la verdad. James, por ejemplo, pone el énfasis en la doctrina que sugieren las siguientes palabras: «Decimos que esta teoría resuelve más satisfactoriamente [el problema] que aquella otra; pero eso significa más satisfactoriamente *para nosotros*, y los individuos ponderarán de modo diferente sus puntos de satisfacción» (página 61, las cursivas son mías). Aquí nos asomamos a un asunto que, en sus rasgos más amplios —el lugar del factor personal en la constitución de la realidad y de los sistemas de conocimiento—, no puedo abordar aquí, salvo para decir que un *pragmatismo sintético* como el que James aventura tomará formas muy diferentes según el punto de vista que se adopte —el que él denomina de la «Escuela de Chicago»* o el del humanismo— como base para interpretar la naturaleza de lo «personal». De acuerdo con el segundo, lo personal parece ser algo último e inanalizable, lo metafísicamente real. Además, sus asociaciones con el idealismo le confieren un giro idealista, convirtiéndolo de hecho en una traducción del idealismo intelectualista monista a un idealismo pluralista y voluntarista. En cambio, de acuerdo con el primero, lo personal no es algo último, sino que ha de ser analizado y definido biológicamente en su vertiente genética, y éticamente en su vertiente prospectiva y funcional.

---

* El grupo encabezado por el propio Dewey y por George Herbert Mead en la Universidad de Chicago, de donde surgiría el enfoque psicosocial para el análisis del sujeto. *[N. del E.]*.

Hay, no obstante, un aspecto de la doctrina sugerida por la cita anterior que resulta directamente relevante aquí. Debido a que James reconoce que el elemento personal interviene en la consideración de si un problema ha sido o no resuelto satisfactoriamente, se le acusa de subjetivismo extremo, de fomentar el que las preferencias personales apisonen todo control objetivo. Ahora bien, lo que suscitan aquellas palabras es primordialmente una cuestión de hecho, no de doctrina. ¿Hay o no hay un factor personal en la evaluación de lo que es verdadero? Si lo hay, el pragmatismo no es responsable de haberlo introducido. Si no lo hay, entonces tiene que ser posible refutar el pragmatismo apelando a hechos empíricos, en vez de maldecirlo por subjetivista. Ahora, es más que sabido que los filósofos, como los teólogos y los teóricos sociales, están tan seguros de que hábitos e intereses personales condicionan las doctrinas de sus oponentes, como de que sus propias creencias son de una cualidad «absolutamente» universal y objetiva. De aquí nace esa deshonestidad, esa insinceridad característica de la discusión filosófica. Como dice James (pág. 8), «la más poderosa de nuestras premisas nunca se menciona». Por eso, el día en que se reconozca de manera plena, franca y general la complicidad del factor personal en nuestras valoraciones filosóficas, ese día comenzará una nueva era para la filosofía. Tendremos que descubrir los factores personales que ahora influyen inconscientemente sobre nosotros, y habremos de empezar a aceptar una nueva responsabilidad de tipo moral por ellos, juzgándolos y poniéndolos a prueba por sus consecuencias. Mientras sigamos ignorando este factor, sus efectos serán perniciosos, no porque él mismo lo sea, sino porque, al germinar en la sombra, carece de responsabilidad y de controles. El único modo de controlarlo es reconociéndolo. Y así como no me atrevo a profetizar el futuro del pragmatismo, sí diré que este elemento, que de modo tan general hoy se condena por intelectualmente deshonesto (tal vez porque instintivamente se reconoce con incomodidad el examen de conciencias que su aceptación traería consigo), en el futuro le será demandado a la filosofía en nombre de la rectitud.

Todo esto sea dicho en general. En casos particulares, es posible que el modo en que James se expresa dé a veces la impresión de que la inevitable implicación del factor personal en toda creencia aporta una sanción *especial* a algunas creencias *especiales*. Dice él que su ensayo sobre el *derecho* a creer recibió el desafortunado título de la *voluntad* de creer (pág. 258). Bien, incluso la palabra «derecho» es desafortunada si el factor personal o creencial resulta inevitable, porque parece indicar un privilegio que puede ejercerse en casos especiales como la religión, por ejemplo, pero no en la ciencia; o porque a algunos les sugerirá que esa complicidad de lo personal que está involucrada en la creencia es garantía de esta o aquella actitud personal especial, en lugar de ser una advertencia para que la localicemos y la definamos, y para que aceptemos nuestra responsabilidad moral por ella. Si por «voluntad» entendemos, no algo deliberado y conscientemente intencional (mucho menos aún algo insincero), sino una participación personal activa, entonces la expresión más acertada no sería ni el derecho ni la voluntad de creer, sino la creencia *como* voluntad.

No era mi propósito reseñar el libro de James, sino más bien la actual situación del movimiento pragmático tal como en él queda expresada; y he seleccionado sólo aquellos puntos que parecen afectar directamente a cuestiones que hoy son objeto de controversia. Aun circunscritas a ese limitado horizonte, estas páginas serían injustas con James si no reconocieran que las suyas son unas «conferencias populares», como se nos avisa en la portada. No podemos esperar de ellas la claridad y explicitud que satisfarían los intereses profesionales y técnicos que han inspirado este comentario. Más aún, es inevitable que el intento de combinar diferentes puntos de vista hasta ahora descoordinados en un todo único haga surgir problemas que son ajenos a cualquiera de los factores de esa síntesis tomados por separado. Tanto la necesidad como la posibilidad de separar diferentes elementos en el significado pragmático de «práctico», que es lo que aquí he intentado hacer, difícilmente se me habrían hecho patentes de no ser por los efectos laterales, en la forma de perplejidades y confusiones, que ha surtido la combinación ensayada por James. James ha dado tantas pruebas de la sinceridad de sus fines intelectuales que confío en que me perdone por la injusticia que el tenor de mi comentario haya podido cometer *con él*, a cuenta del eventual servicio que se haya prestado con ello a la clarificación del problema al que él se ha consagrado.

Por lo que hace al libro en sí, de todos modos se encuentra más allá de cualquier alabanza o condena crítica. Tiene más probabilidades de quedar como un clásico de la filosofía que cualquier otro texto publicado en nuestros días. El crítico que pretendiera evaluarlo posiblemente no haría sino demostrar una vez más la esterilidad de toda crítica en comparación con la fertilidad del genio creativo. Incluso aquellos a quienes no les complace el pragmatismo difícilmente dejarán de sacar provecho de la exhibición que hace James de su instinto para los hechos concretos y de la amplitud de sus simpatías, así como de sus iluminadoras intuiciones. Una franqueza sin reservas, una imaginación lúcida, una variedad de contactos con la vida real resueltos en sumarias e incisivas conclusiones, una aguda per-

cepción de la naturaleza humana en su realidad concreta, el sentido constante de subordinación de la filosofía a la vida, un uso del idioma capaz de proyectar las ideas en el espacio cual si fueran cuerpos hasta convertirlas en algo sólido que uno puede rodear e inspeccionar desde distintos ángulos... Estas cosas no son tan frecuentes en la filosofía como para que no nos sepan a gloria incluso cuando se presentan bajo la etiqueta del pragmatismo.

Por lo que hace al pragmatismo, en fin, James ha combinado distintos elementos en un único todo pictórico o artístico de forma tan singular que, en un futuro inmediato, posiblemente los progresos deberán venir de una aclaración y desarrollo más analíticos de esos elementos singulares. Será entonces posible combinarlos lógica y coherentemente, pasando por encima de sus notas distintivas. Tras un período de absorciones y fusiones, la tendencia es siempre a retornar a las ventajas del esfuerzo y la responsabilidad individual. Quizá el «pragmatismo», como multinacional de intereses y problemas aliados entre sí pero distintos, pueda entonces disolverse y revertir a sus componentes originales.

Capítulo IV

El concepto de arco reflejo en psicología (1896)*

Es natural que la necesidad de un principio unificador para la psicología y de una hipótesis de trabajo que controle sus actividades se haga más patente justo en el momento en el que todas las generalizaciones y clasificaciones se han vuelto más cuestionables y más cuestionadas. Es la propia acumulación de hechos discretos, y la consiguiente demanda de unificación, lo que quiebra las directrices de clasificación existentes. La masa de material es demasiado grande y su estilo demasiado variado como para encajar en los nichos ya creados, y así los compartimentos de la ciencia se rompen bajo el efecto de su propio peso. En términos generales, la idea del arco reflejo es la que más se ha acercado a esa función de hipótesis global de trabajo. Una vez admitido que el aparato sensorio-motor representaba tanto la unidad estructural como el prototipo de función nerviosa, la imagen de esa relación pasó a la psicología y se convirtió en principio organizador para mantener unida la multiplicidad de los hechos.

Al criticar esa idea, no pretendo hacer un alegato en favor de los principios explicativos y de clasificación que la noción de arco reflejo vino a sustituir, sino, por el contrario, mostrar que no han sido suficientemente sustituidos y que dentro de la idea de circuito sensorio-motor aún siguen imperando concepciones sobre la naturaleza de la sensación y de la acción que derivan de la psicología nominalmente sustituida.

---

* «The Reflex Arc Concept in Psychology», *The Early Works of John Dewey*, ed. de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press / Londres y Amsterdam, Feffer & Simons Inc., 1972; vol. 5, págs. 96-109. Publicado originalmente en *The Psychological Review*, III (julio de 1896), págs. 357-370; reimpreso luego con algunas revisiones y bajo el título de «The Unit of Behavior» en *Philosophy and Civilization*, Nueva York, Minton, Balch and Co., 1934, págs. 233-248. *[N. del E.]*.

El viejo dualismo de sensación e idea vuelve a repetirse en el vigente dualismo de estructuras y funciones periféricas y centrales; el antiguo dualismo de cuerpo y alma halla un claro eco en el dualismo actual de estímulo y respuesta. En vez de interpretar el carácter de sensaciones, ideas y acciones a partir de su lugar y su función dentro del circuito sensorio-motor, seguimos inclinándonos a interpretar este último desde nuestras ideas preconcebidas y preformuladas de una distinción rígida entre sensaciones, pensamientos y actos. El estímulo sensorial es una cosa, la actividad central, que hace las veces de la idea, es otra, y la descarga motora, que representa el acto propiamente dicho, una tercera. A resultas de ello, el arco reflejo no es una unidad comprehensiva u orgánica, sino un centón de partes disjuntas, una conjunción mecánica de procesos desagregados. Lo que se requiere es que el principio que subyace a la idea de arco reflejo como unidad fundamental se emplee de manera coherente para determinar el valor de los factores que lo integran. Más concretamente, lo que hace falta es que estímulo sensorial, conexiones centrales y respuestas motoras no sean vistos como entidades separadas y completas en sí mismas, sino como divisiones del trabajo, como factores que funcionan dentro del todo concreto singular, designado ahora como «arco reflejo».

Mas ¿cómo podemos *denominar* propiamente eso que no es sensación-seguida-de-idea-seguida-de-movimiento, sino que es, por así decir, el organismo mental del que sensación, idea y movimiento constituyen los órganos principales? Visto desde el lado fisiológico, el nombre idóneo para ese proceso más inclusivo sería el de «coordinación». Ésa es la esencia de los hechos que se agrupan y se subsumen bajo el concepto de arco reflejo. Tomemos como ejemplo el caso bien conocido del niño y la vela*. La interpretación común diría que la sensación de una luz actúa como estímulo cuya respuesta es alcanzar con la mano, la quemadura resultante es un estímulo cuya respuesta es retirar la mano, y así sucesivamente. Sin duda es éste un modo aproximado, práctico, de representar el curso aparente de los acontecimientos. Pero cuando preguntamos por su adecuación psicológica la situación es muy otra. El análisis nos revela que *empezamos*, no con un estímulo sensorial, sino con una coordinación sensorio-motora, la coordinación óptico-ocular, y que en cierto sentido es el movimiento lo que es primario y la sensación secundaria, donde el movimiento de los músculos del

* William James, *The Principles of Psychology,* Nueva York, Henry Holt and Company, 1890, vol. I, pág. 25. [Hay traducción española, *Los principios de la psicología,* México, Fondo de Cultura Económica, 1983.] *[N. del E.].*

cuerpo, cabeza y ojos determina la cualidad de lo que se experimenta. En otras palabras, el verdadero comienzo está en el *acto* de ver; es un mirar, no una sensación de luz. El *quale* sensorial nos da el valor del acto, del mismo modo que el movimiento le proporciona un mecanismo y un control, pero tanto sensación como movimiento yacen en el interior, no en el exterior del acto.

Ahora, si este acto, el ver, estimula otro acto, el alcanzar, es porque ambos entran dentro de una coordinación más amplia; porque ver y tomar han ido juntos tan a menudo para reforzarse el uno al otro, para ayudarse entre sí, que cada uno de ellos se puede considerar prácticamente un miembro subordinado de una coordinación mayor. Más concretamente, la capacidad de la mano para hacer su trabajo dependerá, directa o indirectamente, de que sea controlada, y no sólo estimulada, por el acto de visión. Si la luz no inhibiera el alcanzar en la misma medida en que lo excita, éste sería puramente indeterminado, se dirigiría a algo o a nada, no al objeto concreto visto. A su vez, el alcanzar debe también estimular y controlar el ver. El ojo debe mantenerse fijo en la vela si el brazo ha de hacer su trabajo; dejémoslo vagar y al punto el brazo se pondrá a otra tarea. En otras palabras, lo que ahora tenemos es una coordinación aumentada y transformada; el acto sigue siendo ver, pero ahora es ver-a-efectos-de-alcanzar. Sigue habiendo un circuito sensorio-motor: un circuito con más contenido o valor, pero no la sustitución de un estímulo sensorial por una respuesta motora[1].

Tomemos ahora la historia en su siguiente estadio, cuando el niño se quema. Apenas hace falta señalar de nuevo que vuelve a tratarse de una coordinación sensorio-motora y no de una mera sensación. No obstante, merece la pena anotar de forma especial que estamos simplemente ante la compleción o cumplimiento de la coordinación ojo-brazo-mano previa, no ante un suceso enteramente nuevo. Es sólo porque el *quale* calor-dolor se introduce en el mismo circuito de experiencia al que pertenecen los *qualia* óptico-ocular y muscular, por lo que el niño aprende de la experiencia y adquiere la capacidad de evitarla en el futuro.

Formulado de un modo más técnico, la así llamada respuesta no lo es meramente al estímulo; está, por decirlo así, *dentro* de él. La quemadura es el ver inicial, la inicial experiencia óptico-ocular, ampliada y transformada en su valor. Ya no es más un mero ver; es un ver-una-luz-que-significa-dolor-cuando-se-toca.

[1] Véase *The Psychological Review* (mayo de 1896), pág. 253, donde Angell y Moore ofrecen una excelente formulación e ilustración de esta reciprocidad de estimulaciones.

La versión común de la teoría del arco reflejo procede bajo el supuesto más o menos tácito de que la aparición de la respuesta constituye una experiencia totalmente nueva; que es, por ejemplo, la sustitución de una sensación de luz por una sensación de quemadura por intervención del movimiento. Pero lo cierto es que el único significado del movimiento en cuestión consiste en mantener, reforzar o transformar (según sea el caso) el *quale* inicial; lo que tenemos no es la sustitución de un tipo de experiencia por otro, sino el desarrollo o, como parece apropiado llamarlo, la mediación de una experiencia. En una palabra, el ver sigue controlando el alcanzar y es interpretado a su vez por el quemarse*.

Hasta aquí el argumento puede resumirse diciendo que la idea de arco reflejo tal como comúnmente se emplea es defectuosa, primero, porque asume que estímulo sensorial y respuesta motora son existencias mentales diferentes, cuando en realidad siempre están dentro de una coordinación y obtienen su significado exclusivamente del papel que desempeñan en el mantenimiento o reconstrucción de la misma; y segundo, porque asume que el *quale* de experiencia que precede a la fase «motora» y el que la sucede constituyen dos estados diferentes, en vez de ser el último siempre una reconstrucción del primero, donde la fase motora aparece sólo con vistas a esa mediación. El resultado es que la idea de arco reflejo nos deja con una psicología descoyuntada, ya la consideremos desde el punto de vista del desarrollo del individuo o de la especie o desde el punto de vista del análisis de la conciencia madura. En lo que respecta al primero, al no ver que el «arco» del que habla es en realidad un *circuito*, una continua reconstrucción, rompe la continuidad y nos deja únicamente con una secuencia espasmódica, donde el origen de cada espasmo hay que buscarlo fuera del propio proceso de la experiencia, bien en una presión externa del «medio» o en una inexplicable variación espontánea procedente del interior del «alma» o del «organismo»**. Por lo que

* Para otro enunciado de esta idea de mediación, véase mi *Syllabus of Ethics* (Ann Arbor, 1894), pág. 15. [No hace falta llamar la atención sobre la filiación hegeliana del concepto de mediación.] *[N. del E.]*.

** No es exagerado decir que toda la controversia biológica relativa a la fuente de las variaciones, representada respectivamente por Weismann y Spencer, surge como consecuencia de empezar con estímulos o con respuestas en lugar de con la coordinación respecto de la cual estímulo y respuesta representan divisiones funcionales del trabajo. Lo mismo puede decirse, por el lado psicológico, de la controversia entre los «apercepcionistas» wundtianos y sus adversarios. Cada uno se queda con un *disjectum membrum* del mismo todo orgánico, donde qué miembro se elija es una cuestión arbitraria de gusto personal. [August Friedrich Leopold Weismann (1834-1914), biólogo alemán y

hace al segundo, al no ver la unidad de actividad, por muchos discursos huecos que haga sobre ella, sigue dejándonos con el estímulo sensorial o periférico, la idea o proceso central (el equivalente de la atención) y la respuesta motora o acto como tres existencias desconectadas que de algún modo hay que ajustar entre sí, bien por la intervención de un alma extra-experimental o mediante impulsiones y tracciones mecánicas.

Antes de pasar a considerar el significado general de estas conclusiones para la psicología, puede que sea bueno ofrecer otro análisis descriptivo más, ya que el valor de las mismas depende enteramente de la universalidad de su ámbito de aplicación. A tal efecto nos puede ser útil el análisis de Baldwin de la conciencia reactiva*. Hay en ésta, según nos dice *(Feeling and Will*, pág. 60), «tres elementos que se corresponden con los tres elementos del arco nervioso. Primero, la conciencia receptora, el estímulo —digamos, un ruido fuerte e inesperado—; segundo, la atención que involuntariamente se vuelca, el elemento que registra; y tercero, la reacción muscular que sigue al ruido —por ejemplo, huir de un peligro imaginado—». Ahora bien, en primer lugar semejante análisis es incompleto: ignora el estado previo a oír el ruido. Naturalmente, tal ignorancia resulta perfectamente legítima si dicho estado es irrelevante para lo que sucede después. Pero, ¿irrelevante respecto de la cantidad o respecto de la cualidad del estímulo?

Si uno está leyendo un libro, si está cazando, si espía desde un lugar oscuro en una noche solitaria, si está realizando un experimento químico, el ruido tiene en cada caso un valor mental muy diferente, es una experiencia diferente. En cualquiera de ellos, lo que precede al «estímulo» es un acto completo, una

creador de la teoría de la «continuidad del germen plasmático», una hipótesis sobre la invariabilidad de la herencia biológica que se vería luego parcialmente confirmada por las ideas de Mendel recuperadas por De Vries. La hipótesis de Weismann se oponía a la teoría lamarckiana de la herencia de características adquiridas, suscrita por Herbert Spencer: Weismann empieza con «respuestas» (el germen-plasma innato), Spencer con «estímulos» (la presión del medio), pero ninguno de ellos explica satisfactoriamente las variaciones entre los individuos de generación a generación. Wilhelm Wundt (1832-1920), fundador de la psicología experimental, usó el concepto de «apercepción» como función unificadora de la actividad mental, por oposición a la tradición sensualista y materialista británica y francesa que interpretaba la mente como mero agregado de contenidos. Aquí, de nuevo, la explicación de la variación oscila entre un cambio en el interior (en la apercepción) o en el exterior (en lo presentado a la mente).] *[N. del E.]*.

* James Mark Baldwin (1861-1934), psicólogo norteamericano y uno de los introductores de la psicología experimental en su país (fue cofundador de la *Psychological Review* en 1894). Se interesó en especial por las relaciones entre el evolucionismo de Darwin y la psicología. *[N. del E.]*.

coordinación sensorio-motora. Y, lo que viene más al caso, el «estímulo» emerge de esta coordinación, nace de ella como de su matriz, representa, como si dijéramos, un escape de ella. Podría aquí apoyarme en la autoridad y referirme a la ampliamente aceptada teoría del continuo de la sensación, de acuerdo con la cual el sonido no puede aparecer absolutamente *ex abrupto* desde fuera, sino que no es más que un desplazamiento del foco del énfasis, una redistribución de tensiones dentro de un acto anterior; y podría declarar entonces que, a menos que la actividad de oír haya estado presente en alguna medida en la coordinación previa, sería imposible que tomara ahora prominencia en la conciencia. Y al decir esto no haría sino ampliar lo ya dicho sobre el modo en que la actividad previa influye en el valor de la sensación sonora. O podríamos también apuntar a los casos de hipnotismo, de mentes monotemáticas o de individuos absortos, como Arquímedes*, como evidencia de que, si la coordinación previa es tal que mantiene sus puertas rígidamente cerradas, la perturbación auditiva llamará en vano a ellas, de suerte que la actividad auditiva tiene que tener ya un pie en el umbral si es que alguna vez va a ser admitida dentro.

No obstante, probablemente resulte más satisfactorio referirse al lado biológico del asunto y señalar que, como quiera que la actividad auditiva ha evolucionado merced a las ventajas obtenidas por el organismo como un todo, debe encontrarse en la más íntima conexión histológica y fisiológica con el ojo, o la mano, o la pierna, o con cualquier otro órgano que haya hecho las veces de centro manifiesto de la acción. Es absolutamente imposible pensar que el centro ocular monopolice la conciencia y que el aparato auditivo sea enteramente pasivo. Lo que tiene lugar es una cierta prominencia y una cierta subsidiariedad

* Cuenta Plutarco que el general Marcelo, al mando de toda una flota romana, sitió Siracusa durante la segunda guerra púnica por ser esta ciudad aliada de Cartago, y que durante meses sus tentativas de ocupación fueron baldías merced al talento ingenieril del siracusano Arquímedes, que ideó toda clase de dispositivos (lentes que incendiaban las velas de los barcos, grúas que los volcaban haciéndolos zozobrar, enormes y potentes catapultas) para resistir el asedio. Cuando, en el 212 a.C., la ciudad finalmente cayó, el saqueo de la soldadesca sorprendió a Arquímedes concentrado en un problema de geometría que intentaba resolver dibujando sobre el suelo. Un centurión romano, sin reconocer en aquel anciano acuclillado al más extraordinario y reputado sabio de la época, le conminó a que se entregara, a lo que éste respondió lacónico y sin levantar la vista de sus dibujos: «no molestes a mis círculos». Entonces el centurión lo atravesó con la espada, cosa que luego pagaría él con su vida, ya que Marcelo había dado orden expresa de no matar a Arquímedes (es de suponer que no como tributo de las armas a la inteligencia, sino con idea de poner tan privilegiado cerebro al servicio del aparato militar de Roma). *[N. del E.].*

relativas entre los diversos órganos, mediante las cuales se mantiene el equilibrio orgánico.

Es más, el sonido no es un mero estímulo, o una mera sensación; él también es un acto, el acto de oír. Hay involucrada una respuesta muscular tanto como un estímulo sensorial; es decir, en el oír está implicado un determinado aparato motor específico no menos que en la huida subsiguiente. El movimiento y la postura de la cabeza, la tensión de los músculos auriculares, son requisitos para la «recepción» del sonido. Tan verdadero es decir que la sensación de sonido surge de una respuesta motora como que el huir es una respuesta al sonido. Esto se puede expresar señalando que el profesor Baldwin ha invertido en el pasaje citado el orden real de sus elementos primero y segundo. No tenemos primero un sonido y después una actividad de atención, a menos que el sonido se tome como mera sacudida nerviosa o suceso físico, no como cualidad consciente. La sensación sonora consciente depende de que haya tenido lugar ya la respuesta motora; o, dicho en los términos del enunciado anterior (si «estímulo» se usa como referido a un hecho consciente y no a un mero suceso físico), es la respuesta motora o atención la que transforma la sacudida nerviosa inicial en estímulo para otro acto. Una vez más, el «elemento» final, la huida, no es meramente motor, sino sensorio-motor, con su valor sensorial y su mecanismo muscular. También él es una coordinación. Y, por último, esta coordinación sensorio-motora no es un nuevo acto que sobreviene a lo que le precede. Del mismo modo que la «respuesta» es necesaria para constituir el estímulo y determinarlo como sonido y como *este* tipo de sonido —el producido por una fiera, o por un ladrón—, así también la experiencia del sonido debe persistir como un valor en la huida, para que ésta no decaiga nada más emprendida, para controlarla. Nadie piensa que la reacción motora implicada en la huida sea un acontecimiento separado, desconectado, pero tampoco se la debe considerar como mera reacción al sonido. Ocurre para cambiar el sonido o, más exactamente, para desarrollar las experiencias sugeridas que lo hacen verdaderamente significativo. El movimiento, sea el que fuere, está enteramente determinado en su significado por referencia al oír el sonido. *Es* esa misma experiencia mediada[2]. Lo que tenemos es

[2] Dicho de otro modo, toda reacción es del mismo tipo que la que el profesor Baldwin atribuye únicamente a la imitación, a saber, circular. La imitación es simplemente esa forma particular de circuito en la que la «respuesta» conduce al mantenimiento comparativamente inalterado de la experiencia anterior. Digo «comparativamente inalterado» porque, en la medida en que dicho mantenimiento significa un control adicional sobre la experiencia, ésta está siendo

un circuito, no un arco o segmento desgajado de un círculo. El término «orgánico» le cuadra mejor que el de «reflejo», ya que es tan cierto que la respuesta motora determina el estímulo como que el estímulo sensorial determina el movimiento. De hecho, el movimiento es sólo con vistas a determinar el estímulo, a fijar de qué tipo de estímulo se trata, a interpretarlo.

Espero no dar la impresión de estar introduciendo refinamientos y distinciones innecesarias en lo que después de todo, podría alguien decir, resulta un hecho indudable, a saber, que el movimiento en tanto que respuesta sigue a la sensación en tanto que estímulo. No es una cuestión de hacer más complicada la explicación del proceso, si bien siempre es prudente precaverse contra esa falsa simplicidad que se logra a base de dejar fuera de la explicación una buena parte del problema. Es una cuestión de averiguar qué significan estímulo o sensación, movimiento y respuesta; cuestión de ver que significan tan sólo distinciones funcionales flexibles, no existencias fijas; que uno y el mismo acontecimiento puede desempeñar cualquiera de esos papeles, o ambos, a medida que se desplaza el centro de interés; y que, debido a esa distinción y relación funcional, el supuesto problema de su mutuo ajuste, bien sea por acción de una fuerza superior en el estímulo o por una actividad *ad hoc* en el centro o en el alma, es un problema puramente autocreado.

El carácter descoyuntado de la actual teoría puede apreciarse si se repara en que resulta imposible aplicar al acontecimiento la expresión «sensorio-motor» como mera descripción de él; la expresión sólo tiene validez como interpretación, esto es, únicamente como lo que define el ejercicio de diversas funciones. En términos descriptivos, el proceso todo puede ser sensorial o puede ser motor, pero no puede ser sensorio-motor. El «estímulo», la excitación de la terminación nerviosa y del nervio sensorial, el cambio central, son movimientos tanto, o tan poco, como lo son los sucesos que tienen lugar en músculos y nervios motores. Se trata de una única redistribución continua e ininterrumpida de materia en movimiento. Y no hay nada en el proceso, desde el punto de vista de la descripción, que nos autorice a llamarlo reflejo. Es pura y simple redistribución, tanto como la combustión de un leño, o el derrumbe de una casa, o el movimiento del viento. En el proceso físico, en tanto que físico, no hay nada que pueda destacarse como estímulo, nada que reac-

físicamente alterada, haciéndosela más nítida. No es aventurado suponer, además, que la «repetición» se mantiene sólo en la medida en que este crecimiento o mediación continúa. Hay algo nuevo-en-lo-viejo, siquiera sea la nueva sensación de poder.

cione, nada que sea una respuesta. Lo único que hay es un cambio en el sistema de tensiones.

Lo mismo es válido cuando describimos el proceso puramente desde el lado psíquico. Ahora todo es sensación, todo es *quale* sensorial; el movimiento, en tanto que psíquicamente descrito, es sensación tanto como lo es el sonido o la luz o el quemarse. Tomemos como ejemplo el retirar la mano de la llama de la vela. Lo que tenemos es un determinado *quale* visual-térmico-doloroso-muscular, que se transforma en otro *quale* visual-táctil-muscular —la llama ahora sólo es visible en la distancia, o no lo es en absoluto, la sensación táctil se ha alterado, etc.—. Si simbolizamos el *quale* visual inicial como «v», la temperatura como «t» y la sensación muscular asociada como «m», la experiencia total podría formularse como «vtm-vtM-VTM'», siendo M el *quale* correspondiente a retirar la mano, M' la sensación del estado que sigue a su retirada*. El movimiento no es ahora un cierto tipo de existencia; es una suerte de experiencia sensorial interpretada, exactamente igual que la llama de la vela o la quemadura que produce. Todas ellas están a la par.

Pero se dirá que, con independencia de todo esto, hay una diferencia entre estímulo y respuesta, entre sensación y movimiento. Precisamente, pero ahora deberíamos estar en condiciones de preguntar de qué naturaleza es esa diferencia, en vez de darla por sentada como una distinción que de algún modo reposa en la existencia de los hechos mismos.

Si el análisis descriptivo precedente ha puesto de manifiesto la necesidad de reconsiderar la idea de arco reflejo, así como el nido de dificultades y de presupuestos que se esconde tras su aparentemente simple enunciado, ahora ha llegado el momento de emprender un análisis explicativo. El hecho es que estímulo y respuesta no son distinciones de existencia sino teleológicas, esto es, distinciones en la función, o en el papel desempeñado, respecto del logro o mantenimiento de un fin. En relación con ese proceso teleológico deberían diferenciarse dos estadios, ya que su confusión es una de las causas de la propia confusión que envuelve a todo el asunto. En un estadio, la relación representa una organización de medios con referencia a un fin comprehensivo. Representa una adaptación alcanzada. Tal es el caso en todo instinto bien desarrollado, como cuando decimos que el contacto de los huevos es un estímulo para que la gallina se siente, o la visión del maíz un estímulo para picar; así sucede

* Y —habría que añadir— V la visión de la llama en la distancia, o lo que quiera que uno vea mientras se aleja de ella. Para mayor claridad, he sustituido las cursivas de Dewey por mayúsculas. *[N. del E.]*.

también con todos los hábitos totalmente formados, como cuando el contacto con el suelo estimula el caminar. En estos ejemplos no se plantea una conciencia del estímulo *como* estímulo, de la respuesta *como* respuesta. Hay sencillamente una secuencia continuamente ordenada de actos, todos ellos adaptados en sí mismos y en su orden secuencial para alcanzar un determinado objetivo, un fin: la reproducción de la especie, la conservación de la vida, la locomoción hacia un cierto lugar. El fin ha quedado totalmente organizado en los medios. Al llamar a esto estímulo y a esto otro respuesta no queremos decir otra cosa que el que está teniendo lugar una secuencia ordenada de actos. Perfectamente se podría hacer una afirmación similar respecto de la sucesión de cambios en una planta, en la medida en que éstos se consideren por relación a su adaptación a la producción de semillas, por ejemplo. Igualmente resulta aplicable a la serie de sucesos que conforman la circulación de la sangre, o a la secuencia de actos que ejecuta una segadora automática[3].

En los casos de una organización ya alcanzada, podemos decir con certeza que es sólo la común referencia que suponemos a un fin inclusivo lo que hace de cada miembro por separado un estímulo o una respuesta, y que al margen de esa referencia lo único que tenemos son antecedentes y consecuentes[4]; en otras palabras, la diferencia es de interpretación. En términos negativos, hay que decir que no resulta legítimo transportar exactamente el mismo tipo de consideración, sin cambiar nada, a casos en los que se trata de estimulación y respuesta *conscientes*. En este segundo estadio podemos, si así lo deseamos, considerar el estímulo y la respuesta cada uno como un acto integral, con una individualidad propia, pero sujetándonos incluso aquí a la matización de que la individualidad no significa una totalidad enteramente independiente, sino una división del trabajo a efectos de mantener o alcanzar un fin. Mas, en cualquier caso, es un *acto*, una coordinación sensorio-motora, lo que estimula la respuesta, la cual es ella misma a su vez sensorio-motora, no una sensación que estimula un movimiento. De ahí lo ilegítimo de identificar, como tan a menudo se hace, los casos de instintos o hábitos organizados con el así llamado

[3] Para evitar malentendidos, quisiera señalar que no estoy planteando la cuestión de hasta qué punto esa teleología es real en cualquiera de estos ejemplos; real o no, mi argumento vale exactamente igual. Es sólo cuando consideramos la secuencia de actos *como si* estuvieran adaptados para alcanzar algún fin cuando se nos ocurre hablar de uno como estímulo y el otro como respuesta. En caso contrario, los contemplamos como una *mera* sucesión.

[4] Que incluso bajo esa determinación no pudiera seguir habiendo aún una referencia a un fin de tipo más latente es cosa que queda abierta, naturalmente.

arco reflejo, o de transferir sin modificación consideraciones que son válidas para esta coordinación secuencial de actos al caso de sensación-movimiento.

Cuando eso se hace lo que de hecho brota es la falacia psicológica o histórica. Un conjunto de consideraciones, que valen sólo porque hay un proceso ya cumplido, se aplica al contenido del proceso que condiciona ese resultado final. Un estado de cosas que caracteriza un resultado se toma como descripción verdadera de los acontecimientos que conducen a él; cuando, en realidad, si tal resultado hubiera estado ya en la existencia, no habría habido necesidad del proceso. O, aplicando esto al caso que nos ocupa, consideraciones que son válidas de una organización o coordinación lograda, la secuencia ordenada de actos menores dentro de una coordinación comprehensiva, se utilizan para describir un proceso, a saber, la distinción entre la mera sensación como estímulo y el mero movimiento como respuesta, el cual tiene lugar sólo porque tal organización ahora no está lograda ya, sino que está en proceso de constituirse. Ni la mera sensación ni el mero movimiento pueden ser nunca estímulo o respuesta; sólo un acto puede serlo; la *sensación* como estímulo significa la ausencia y la búsqueda de un tal estímulo objetivo, u ordenado emplazamiento de un acto; de igual forma que el mero movimiento como respuesta significa la ausencia y la búsqueda del acto correcto que complete la deseada coordinación.

El retorno a nuestro ejemplo hará más claras todas estas fórmulas. En la medida en que el ver es un acto indiviso, que en tanto que experimentado no es en mayor grado mera sensación que mero movimiento (aunque el espectador o el observador psicológico puedan interpretarlo como sensación y movimiento), en ningún sentido es la sensación la que estimula el alcanzar; lo único que tenemos, como ya se ha señalado suficientemente, es la secuencia de pasos de una coordinación de *actos*. Pero tomemos ahora a un niño que, en el acto de alcanzar una luz brillante (esto es, ejercitando la coordinación ver-alcanzar), en ocasiones ha encontrado una actividad placentera, otras veces ha obtenido algo agradable de comer, y otras se ha quemado. *Ahora no sólo la respuesta es incierta, sino que el estímulo lo es igualmente; uno es incierto sólo en la medida en que lo es el otro*. El verdadero problema puede formularse igualmente bien diciendo que consiste en descubrir el estímulo correcto, en constituir el estímulo, o en descubrir, en constituir la respuesta. La pregunta de si alargar o no la mano es la pregunta de qué clase de luz brillante tenemos aquí. ¿Es la que significa emplear las manos para jugar, beber leche, o quemarse los dedos? El estímulo debe ser constituido para que pueda tener lugar la respuesta. Pues bien, es precisamente en esta quiebra y como con-

secuencia de ella donde surge la distinción de sensación como estímulo y movimiento como respuesta.

La sensación consciente de un estímulo no es por sí misma una cosa o una existencia; es aquella fase de una coordinación que requiere atención porque, debido al conflicto en el seno de la coordinación, resulta incierto cómo completarla. La incertidumbre respecto del acto siguiente, si alargar o no la mano, proporciona el motivo para examinar el acto. El fin que hay que perseguir es, en este sentido, el estímulo. Es él el que aporta la motivación para atender a lo que acaba de ocurrir, para definirlo con más cuidado. Desde este punto de vista, el descubrimiento del estímulo es la «respuesta» al posible movimiento en tanto que «estímulo». Hemos de tener una sensación anticipativa, una imagen, de los movimientos que pueden ocurrir, junto con sus respectivos valores, antes de que la atención se dirija al ver para resolverlo en una sensación de luz, y de este tipo concreto de luz. Es la actividad incoada de alcanzar la que, inhibida por el conflicto en la coordinación, gira sobre sus talones, por así decir, hacia el ver, e impide que se pase a un acto ulterior en tanto su cualidad no haya sido determinada. Justo aquí el acto en tanto que estímulo objetivo queda transformado en sensación como estímulo *posible* o consciente. Y justo aquí también surge el movimiento como respuesta consciente.

En otras palabras, la sensación en tanto que estímulo no significa una *existencia* psíquica particular. Significa sencillamente una función, cuyo valor irá cambiando de acuerdo con la tarea específica que haya que realizar. En un cierto momento, la sensación serán las diversas actividades de alargar y retirar la mano, pues ellas constituyen esa fase de la actividad que define el problema, o que crea la necesidad del siguiente acto. En el momento siguiente, la sensación vendrá dada por el acto previo de ver, al ser ésa a su vez la fase de actividad que marca el paso del que depende la acción ulterior. En general, la sensación como estímulo es siempre aquella fase de la actividad que requiere ser definida para que una coordinación pueda completarse. Cuál sea concretamente y en un momento dado la sensación dependerá, pues, enteramente de cómo se esté dirigiendo la actividad. No tiene una cualidad fija propia. La búsqueda del estímulo es la búsqueda de las condiciones exactas de la acción, esto es, del estado de cosas que decida cómo debe completarse una coordinación que comienza.

De manera similar, el movimiento, como respuesta, tiene únicamente un valor funcional. Es lo que quiera que sirva para completar una coordinación que se está desintegrando. Del mismo modo que el descubrimiento de la sensación señala el establecimiento del problema, la constitución de la respuesta

marca su solución. En un cierto momento, la respuesta es mantener la vista puesta en el ver y así extraer un determinado *quale* de luz, porque ése es el acto concreto que en ese preciso instante se necesita; en otro momento, la respuesta es el movimiento del brazo alejándolo de la luz. No hay nada que en sí mismo pueda ser etiquetado como respuesta. Que un determinado conjunto de cualidades sensoriales puedan identificarse por sí mismas como «movimiento» y ponerse en antítesis con cualidades sensoriales como el color, el sonido o el contacto en tanto que legítimas aspirantes al título de sensaciones, es algo completamente inexplicable a menos que mantengamos presente la diferencia de función. Son las sensaciones del ojo y el oído las que nos fijan el problema, las que nos informan de las condiciones que hay que satisfacer si es que la coordinación va a completarse con éxito; y exactamente en el momento en que necesitamos conocer nuestros movimientos para obtener una información adecuada, justo en ese momento el movimiento deja milagrosamente (desde el punto de vista corriente) de ser movimiento y se convierte en «sensación muscular». Tomemos, por otra parte, el cambio en los valores de la experiencia, la transformación de los *qualia* sensoriales. Que ese cambio vaya a ser o no interpretado como movimiento, que vaya a surgir o no una conciencia de movimiento, dependerá de si ese cambio es satisfactorio, de si se considera o no un desarrollo armonioso de una coordinación, o de si se considera simplemente como un medio para resolver un problema, un instrumento para alcanzar una coordinación más satisfactoria. Mientras nuestra experiencia transcurre fluidamente no somos más conscientes del movimiento como tal movimiento que de este o aquel color o sonido por sí mismos.

Resumiendo: la distinción entre sensación y movimiento como estímulo y respuesta respectivamente no puede considerarse descriptiva de nada que se refiera a acontecimientos psíquicos o existencias físicas como tales. Los únicos acontecimientos a los que se les pueden aplicar descriptivamente los términos «estímulo» y «respuesta» son los actos menores que por sus respectivas posiciones contribuyen al mantenimiento de alguna coordinación organizada. El estímulo consciente o sensación, y la respuesta consciente o movimiento, tienen una génesis o motivación especial y una especial finalidad o función. La teoría del arco reflejo, al pasar por alto o hacer abstracción de esa génesis y esa función, nos ofrece la parte amputada de un proceso como si fuera el todo. Nos da literalmente un arco en lugar del circuito completo; y al no darnos el circuito del cual es arco, no nos permite ubicar, centrar dicho arco. Ese arco, también él, queda roto en dos existencias separadas que hay que ajustar entre sí, ya sea mecánicamente o desde el exterior.

El circuito es una coordinación, algunos de cuyos miembros han entrado en mutuo conflicto. Es su momentánea desintegración y la consiguiente necesidad de reconstrucción lo que da pie, lo que aporta la génesis de la distinción consciente entre estímulo sensorial, por una parte, y respuesta motora, por otra. El estímulo es aquella fase de la coordinación en formación que representa las condiciones que hay que satisfacer para llevarla a buen puerto; la respuesta es la fase de una y la misma coordinación en formación que da la clave para satisfacer dichas condiciones, que sirve de instrumento para llevar a efecto con éxito la coordinación. Ambos son, por tanto, estrictamente correlativos y contemporáneos. El estímulo es algo que hay que descubrir, que hay que desentrañar; si la actividad suministra su propia estimulación adecuada, entonces no hay estímulo excepto en el sentido objetivo al que ya nos hemos referido. Tan pronto como el estímulo queda adecuadamente determinado, entonces y sólo entonces se completa también la respuesta. El logro de cualquiera de ellos significa que la coordinación se ha completado. Más aún, es la respuesta motora la que ayuda a descubrir y constituir el estímulo. Es el mantener el movimiento hasta un determinado estadio lo que crea la sensación, lo que la hace liberarse.

La coordinación unifica lo que el concepto de arco reflejo nos da sólo en fragmentos desunidos. Es en el circuito donde se producen las distinciones entre estímulos y respuestas como fases funcionales de su propia mediación y compleción. El sentido de esta historia está en su aplicación; pero su aplicación a la cuestión de la naturaleza del desarrollo de la mente, a la distinción entre conciencia sensorial y racional y a la naturaleza del juicio habrá de esperar a mejor ocasión.

Capítulo V

El patrón de la investigación (1938)*

El primer capítulo** avanzaba la tesis fundamental de este libro: las formas lógicas se agregan a los contenidos cuando éstos son sometidos al control de la investigación. También señalaba algunas de las implicaciones que tiene esta tesis para la naturaleza de la teoría lógica. Los capítulos segundo y tercero aportaban los fundamentos independientes, tanto biológicos como culturales, que respaldan la idea de que la lógica es una teoría con un contenido natural y experiencial. De los dos capítulos siguientes, el primero desarrollaba este tema centrándose en las relaciones entre lógica del sentido común y ciencia, mientras que el segundo analizaba la lógica aristotélica como formulación organizada del lenguaje de la vida griega, cuando ese lenguaje se entiende como expresión de los significados de la cultura griega y de la importancia atribuida en ella a diversas formas de existencia natural. A lo largo de todos estos capítulos se ha sostenido que la investigación, con independencia de las diversas materias a las que se aplica, y de la consiguiente diversidad de sus técnicas especiales, tiene una estructura o patrón común; también que dicha estructura común rige tanto en el sentido común como en la ciencia, si bien el énfasis sobre los diferentes factores involucrados varía mucho de una a otra modalidad de investigación debido a la diferente naturaleza de los problemas de que se ocupan. Pasamos ahora a considerar ese patrón común.

---

* «The Pattern of Enquiry», en *Logic: The Theory of Inquiry*, Nueva York, Henry Holt and Co., 1938; Segunda Parte, Capítulo 6, págs. 101-119. Recogido en *The Later Works of John Dewey*, ed. de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1991, vol. 12, págs. 105-122. *[N. del E.]*.

** Dewey hace aquí un rápido resumen del contenido de los cinco capítulos de la *Lógica* que preceden al que hemos seleccionado para esta compilación. *[N. del E.]*.

El hecho de que los contenidos adquieran nuevas propiedades formales al ser sometidos a determinados tipos de operaciones nos es familiar en ciertos campos, aun si la misma idea resulta extraña en la lógica. El arte y el derecho suministran dos ejemplos destacados de ello. En la música, la danza, la pintura, la escultura, la literatura y en el resto de las bellas artes los contenidos de la experiencia cotidiana son *trans*-formados mediante el desarrollo de formas que convierten en objeto artístico determinados productos del hacer y del obrar. La materia a la que se aplican las regulaciones legales son transacciones que tienen lugar dentro de la actividad ordinaria de los seres humanos y de los grupos; unas transacciones en las que tomamos parte con independencia del derecho. En el momento en que determinados aspectos y fases de tales transacciones se formalizan legalmente, comienzan a surgir conceptos como el de falta, delito, daños y perjuicios, contratos, etc. Estos conceptos formales nacen de las transacciones ordinarias; no se imponen sobre ellas desde arriba o desde alguna fuente externa y *a priori*. Pero una vez formados resultan también *formativos;* regulan la conducta apropiada en esas actividades a partir de las cuales se han desarrollado ellos mismos.

Todos estos conceptos legales formales son de naturaleza operacional. Formulan y definen *modos* de operar por parte de quienes intervienen en transacciones en las que un cierto número de personas o grupos figuran como «partes», así como los modos de operar que deben seguir quienes tienen jurisdicción para decidir si se ha procedido de acuerdo con las formas establecidas y qué consecuencias reales se derivan de no observarlas. Las formas en cuestión no son fijas ni eternas. Cambian, aunque por lo general muy lentamente, conforme cambian las transacciones habituales que establecen entre sí individuos y grupos y las consecuencias que de ellas se siguen. Por muy hipotética que pueda ser la idea de que las formas *lógicas* se agregan al material existencial en virtud del control ejercido sobre las investigaciones para que éstas puedan cumplir sus fines, la idea describe algo cuya existencia puede verificarse. El desarrollo de formas como consecuencia de operaciones es un hecho establecido en algunos campos; no es algo inventado *ad hoc* respecto de las formas lógicas.

Que existen investigaciones no es cosa de la que quepa dudar. Están presentes en todas las áreas de la vida y en todos los aspectos de cada una de esas áreas. En la vida cotidiana, los hombres examinan: le dan vueltas intelectualmente a las cosas; infieren y juzgan con la misma «naturalidad» con que siembran y cosechan o producen e intercambian mercancías. En tanto que modo de conducta, la investigación es tan accesible a un estudio

objetivo como lo son esas otras formas de comportamiento. Y dado que la investigación y sus conclusiones intervienen de un modo tan íntimo y decisivo en la gestión de todos los asuntos de la vida, ningún estudio del segundo tipo de conductas será adecuado a menos que se tenga en cuenta cómo se ven afectadas por los métodos e instrumentos de investigación que en ellas se emplean. Así pues, y totalmente al margen de la hipótesis concreta sobre las formas lógicas que aquí se está planteando, el estudio de los hechos objetivos de la investigación es un asunto de enorme importancia, tanto en términos prácticos como intelectuales. Ese material dota a la teoría de las formas lógicas de un contenido que no sólo es objetivo, sino que lo es de un modo que permite a la lógica evitar los tres errores más característicos en que ha incurrido a lo largo de su historia.

1. Al ocuparse de un contenido objetivamente observable respecto del cual cabe ensayar y probar las conclusiones de la reflexión, se elimina toda dependencia de estados y procesos subjetivos y «mentalistas».
2. Se les reconoce a las formas una existencia y naturaleza distintivas. La lógica no está obligada a reducir las formas lógicas a meras transcripciones de un material empírico que las precede en existencia, como se sentía obligada a hacer la lógica «empírica» histórica. Del mismo modo que las formas artísticas y legales son susceptibles de discusión y desarrollo independiente, así también lo son las formas lógicas, aun cuando la «independencia» en cuestión sea de carácter intermedio, no final ni completa. Como sucede con las otras formas, éstas se originan *a partir del* material de la experiencia, y una vez constituidas introducen nuevos modos de operar con los materiales preexistentes, modos de operar que modifican el material a partir del cual se desarrollaron.
3. La teoría lógica se libera de lo inobservable, lo trascendental y lo «intuitivo».

Cuando los métodos y resultados de la investigación se estudian como datos objetivos, la distinción que a menudo se ha trazado entre percibir y dar fe del modo en que los hombres *de hecho* piensan, y prescribir el modo en que *deberían* pensar, adquiere una interpretación muy diferente a la habitual. La interpretación habitual se hace en términos de la diferencia entre lo psicológico y lo lógico, donde lo segundo consiste en «normas» suministradas por alguna fuente totalmente externa a la «experiencia» e independiente de ella.

Según lo interpretamos *aquí,* el modo en que los hombres *de hecho* «piensan» denota simplemente el modo en que con-

ducen sus investigaciones en un momento dado. En la medida en que la expresión se use para denotar una diferencia con el modo en que *deberían* pensar, la diferencia será como la que hay entre buenas y malas prácticas agrícolas o buena y mala práctica médica*. Los hombres piensan en formas que no deberían cuando siguen métodos de investigación que la experiencia de pasadas investigaciones demuestra que no son competentes para alcanzar el fin pretendido por ellas.

Todo el mundo sabe que actualmente están en boga métodos de explotación agrícola que en el pasado se usaron de manera generalizada y cuyos resultados no resisten la comparación con los de otras prácticas ya introducidas y puestas a prueba. Cuando un perito le dice a un agricultor que *debería* hacer esto y aquello, no está confrontando al mal agricultor con un ideal caído del cielo. Le está instruyendo en métodos que han sido ensayados y que han probado su éxito a la hora de producir resultados. De modo similar, tenemos la capacidad de comparar distintos tipos de investigación que están en uso, o lo han estado, en términos de su economía y eficacia a la hora de alcanzar conclusiones garantizadas. Sabemos que algunos métodos de investigación son mejores que otros exactamente del mismo modo que sabemos que algunos métodos quirúrgicos, agrícolas, de construcción de carreteras, de navegación o de lo que fuere son mejores que otros. En ninguno de estos casos se sigue que los métodos «mejores» sean idealmente perfectos, o que sean regulativos o «normativos» merced a su conformidad con alguna forma absoluta. Son los métodos que hasta la fecha la experiencia demuestra que resultan los mejores disponibles para alcanzar determinados resultados, y la abstracción de tales métodos proporciona una norma o un estándar (relativo) para ulteriores empresas.

Por consiguiente, la búsqueda del patrón de la investigación no es algo que pueda realizarse en la oscuridad o en abstracto. Es una búsqueda supervisada y controlada por el conocimiento de los tipos de investigación que han funcionado y los que no; unos métodos que, como se ha indicado antes, pueden compararse de forma que se extraigan conclusiones razonadas o racionales. Pues, mediante la comparación y el contraste, establecemos *cómo y por qué* ciertos medios y ciertas actuaciones han arrojado conclusiones asertables de un modo garantizado en tanto que otros no lo han hecho y *no pueden* hacerlo, en el sentido en el que ese «no pueden» expresa una incompatibilidad intrínseca entre los medios usados y las consecuencias alcanzadas*.

Ahora debemos preguntar: ¿cuál es la *definición* de «Investigación»? Es decir, ¿cuál es el concepto de investigación más generalizado que se puede formular justificablemente? La definición que desarrollaremos directamente en este capítulo, e indirectamente en los siguientes, reza así: *la investigación es la transformación controlada o dirigida de una situación indeterminada en otra tal que las distinciones y relaciones que la integran resultan lo bastante determinadas como para convertir los elementos de la situación original en un todo unificado***.

La situación indeterminada original no sólo está «abierta» a la investigación, sino que también está abierta en el sentido de que sus ingredientes no cuadran entre sí. Por su parte, la situación determinada, *qua* resultado de la investigación, está cerrada y, por así decir, terminada, es un «universo de experiencia». En la fórmula anterior, «controlada o dirigida» se refiere a que la investigación es competente en un caso dado cualquiera en la medida en que las operaciones involucradas en ella desemboquen de hecho en el establecimiento de una situación existencial objetivamente unificada. En el curso intermedio de transición y transformación de la situación indeterminada, se emplea como medio el *dis*curso a través del uso de símbolos.

---

* Cfr., págs. *v* y *x* de la Introducción *(Logic: The Theory of Inquiry*, Nueva York, 1938) *[N. del E.]*.

* Debe de tratarse de un *lapsus calami* de Dewey o de su transcriptor, que escribe «alcanzadas» *(attained)* donde parece que debería haber escrito «pretendidas» *(intended)*. *[N. del E.]*.

** La palabra «situación» debe entenderse en el sentido ya expuesto. [Más atrás, en el capítulo 4 de *Logic* («Common Sense and Scientific Inquiry», página 72), Dewey había escrito: «Lo que se designa con la palabra "situación" *no* es un objeto o acontecimiento singular, ni un conjunto de objetos y acontecimientos. Pues nosotros nunca experimentamos objetos y acontecimientos aislados, ni formamos juicios sobre ellos, sino sólo en conexión con un contexto total. Es este último el que recibe el nombre de "situación". Ya he mencionado en qué medida la filosofía moderna se ha venido ocupando del problema de la existencia en tanto que perceptiva y conceptualmente determinada. Las confusiones y falacias que concita la discusión de dicho problema guardan una estrecha y directa relación con la diferencia entre un objeto y una situación.» Este sentido de «situación» —que Dewey extrae originalmente de su concepción funcionalista en psicología— es el del todo orgánico (la «unidad de comportamiento», en términos psicológicos) formado por un organismo y su entorno material y social, así como por la conducta (actividad sensorio-motora) del organismo ajustada a dicho entorno. La situación es «determinada» si ese todo está integrado, es armónico y fluido, e «indeterminada» cuando su unidad se quiebra en algún aspecto y la línea de conducta queda interrumpida, lo que se traduce en una actitud de duda, de interrogación, de indecisión, por parte del organismo. Este esquema está pensado para superar la dicotomía lógica y epistemológica entre «sujeto» y «objeto» (paralela a la dicotomía psicológica de estímulo-respuesta expresada en el modelo clásico del «arco reflejo»). Véase más arriba el Capítulo IV de este volumen.] *[N. del E.]*.

O, dicho con la terminología lógica consagrada, hay involucradas de manera intrínseca proposiciones, es decir, términos más las relaciones entre ellos.

I. *Condiciones antecedentes de la investigación: la situación indeterminada*. Hasta cierto punto, «investigación» e «interrogación» son términos sinónimos. Investigamos cuando preguntamos; e investigamos cuando buscamos cualquier cosa que pueda ofrecer una respuesta a la pregunta formulada. Por tanto, está en la naturaleza misma de la situación indeterminada que suscita la investigación el ser *cuestionable;* o, en términos efectivos y no potenciales, el ser incierta, inestable, el estar perturbada. Esa cualidad peculiar que invade los materiales dados, constituyéndolos como situación, no es simplemente la incertidumbre en general; es un cariz dudoso singular que la hace ser justamente esa situación y sólo ésa. Es esa cualidad singular la que no sólo suscita la investigación concreta emprendida, sino que ejerce un control sobre sus procedimientos específicos. En caso contrario, cualquier buen procedimiento de investigación tendría las mismas posibilidades de darse y de ser efectivo que cualquier otro. A menos que la situación esté cualificada de modo singular en su misma indeterminación, lo que tendremos será una condición de pánico total; la respuesta a ella tomará la forma de una actividad manifiesta precipitada y ciega. Visto desde el ángulo personal, habremos «perdido la cabeza». Hay una variedad de nombres que sirven para caracterizar las situaciones indeterminadas. Son situaciones que están perturbadas, que presentan complicaciones, que son ambiguas, confusas, plagadas de tendencias en conflicto, oscuras, etc.

Es la *situación* la que tiene estos rasgos. *Nosotros* estamos dudosos porque la situación es inherentemente dudosa. Los estados personales de duda que no son suscitados por, ni son relativos a, alguna situación real son patológicos; en su versión extrema, constituyen la manía de dudar. Por consiguiente, las situaciones que encierran perturbaciones y complicaciones, que son confusas u oscuras, no pueden ser enderezadas, aclaradas y puestas en orden mediante manipulaciones de nuestros estados mentales personales. El intento de resolverlas mediante tales manipulaciones implica lo que los psiquiatras llaman una «huida de la realidad». Semejantes intentos son patológicos en su propia medida, y cuando tal medida es muy grande constituyen la fuente de ciertas formas de genuina demencia. El hábito de dar cuenta de lo dudoso como si nos perteneciera sólo a *nosotros,* y no a la situación real en la que nos hallamos atrapados e implicados, es una herencia de la psicología subjetivista. Las condiciones biológicas antecedentes de una situación

inestable aparecen involucradas en ese estado de desequilibrio de las interacciones organismo-medio que ya ha sido descrito*. Tanto en un caso como en otro, el restablecimiento de la integración sólo puede efectuarse mediante operaciones que de hecho modifiquen las condiciones existentes, y no meramente a través de procesos «mentales».

Así pues, es un error suponer que una situación es dudosa sólo en un sentido «subjetivo». La idea de que en lo de hecho existente todo está completamente determinado se ha vuelto cuestionable con los avances de la propia ciencia física**. Y aun si no hubiera sido así, la completa determinación es algo que no podría predicarse de lo existente en tanto que *entorno*. Pues la Naturaleza es un entorno únicamente en la medida en que es parte en la interacción con un organismo, o un yo, o cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar[1].

Cada una de esas interacciones es un proceso temporal, no un acontecimiento momentáneo, no un corte. Por lo tanto, la situación dentro de la cual transcurre es indeterminada respecto de sus *frutos*. Si la llamamos *confusa,* entonces quiere decirse que su resultado no se puede anticipar. Se la llama *oscura* cuando el curso de su movimiento admite consecuencias finales que no se pueden percibir claramente. Se la llama *conflictiva* cuando tiende a suscitar respuestas encontradas. Incluso si las condiciones existenciales fueran determinadas, sin otra cualificación, en y desde sí mismas, serían indeterminadas en *significación:* esto es, en lo que comportan y lo que presagian en su interacción con el organismo. Las respuestas orgánicas que intervienen en la producción del estado de cosas que es temporalmente ulterior y consecutivo son sencillamente tan reales como las condiciones del entorno.

---

* Esto es, al definir el concepto de «situación». Véase más arriba nuestra aclaración a la nota 2. *[N. del E.].*

** Dewey alude, naturalmente, al principio de indeterminación de Heisenberg, formulado en 1927. Hay que hacer notar que, en el momento en que Dewey escribe, el debate en torno a las consecuencias epistemológicas de este principio (entre la llamada «interpretación de Copenhague», promovida por el propio Heisenberg y que atribuía la indeterminación a la realidad misma, y el bando encabezado por Einstein, que la entendía como una circunstancia de la situación experimental y, por tanto, sin realidad objetiva alguna) se hallaba en pleno auge, y que en ese debate intervenían indirectamente los presupuestos «racionalistas» y «dualistas» de los que Dewey estaba intentando desembarazar a la epistemología. *[N. del E.].*

[1] Salvo que sea, naturalmente, un nombre puramente mentalista, como *conciencia*. El pretendido problema de «interaccionismo» *versus* automatismo, paralelismo, etc., es un problema (y un problema insoluble) a causa del supuesto implícito en su formulación: a saber, el supuesto de que la interacción en cuestión es con algo mental en vez de con seres humanos biológico-culturales.

El *locus* inmediato del problema se refiere, entonces, a qué tipo de respuestas dará el organismo. Se refiere a la interacción entre respuestas orgánicas y condiciones ambientales en movimiento conjunto hacia un resultado existencial. Es un lugar común decir que, en cualquier circunstancia que presenta complicaciones, las *cosas* resultarán diferentes según cómo se actúe. El agricultor no obtendrá grano a menos que plante y cultive; el general ganará o perderá la batalla según el modo en que la conduzca, y así sucesivamente. Ni el grano ni la siembra, ni el resultado de la batalla ni su conducción, son sucesos «mentales». La interacción orgánica deviene investigación cuando se anticipan consecuencias existenciales; cuando las condiciones del entorno se examinan respecto de sus *potencialidades;* y cuando las actividades de respuesta se seleccionan y ordenan con referencia a la actualización de algunas de esas potencialidades y no de otras dentro de una situación existencial final. La solución de la situación indeterminada es activa y operacional. Si la investigación se dirige de forma adecuada, su fruto final es la situación unificada que ya hemos mencionado.

II. *Institución de un problema*. A la situación inestable o indeterminada podríamos haberla llamado una situación *problemática*. Tal nombre, empero, habría resultado proléptico y anticipatorio. La situación indeterminada deviene problemática en el proceso mismo de ser sometida a investigación. La situación indeterminada viene a la existencia a partir de causas existenciales, igual que, por ejemplo, el desequilibrio orgánico del hambre. Nada hay de intelectual ni de cognitivo en la existencia de tales situaciones, si bien ellas son la condición necesaria de las operaciones cognitivas o investigación. En sí mismas son precognitivas. El primer resultado de poner en marcha la investigación es que la situación pasa a tomarse, a juzgarse, como problemática. Ver que la situación requiere investigación constituye el paso inicial de la investigación[2].

Ahora bien, calificar a una situación de problemática no lleva la investigación demasiado lejos. No es sino un paso inicial en la institución de un problema. Un problema no es una tarea que un individuo se impone a sí mismo o que otros le imponen a él (como los así llamados «problemas aritméticos» que se hacen en la escuela). Un problema representa la transformación parcial por parte de la investigación de una situación problemática en una situación determinada. Hay un dicho familiar y significativo que afirma que un problema bien planteado ya es un problema a medias resuelto. Averiguar *cuál* o *cuáles* son los problemas que presenta una situación problemática para ser investigados es haber avanzado mucho en la investigación. Equivocar el problema implicado es hacer que la investigación subsiguiente resulte irrelevante o se desvíe. Sin un problema, todo lo que hay son tanteos en la oscuridad. El modo en que es concebido el problema decide qué sugerencias concretas se atienden y cuáles se desestiman; qué datos se seleccionan y cuáles se descartan; es el criterio para la relevancia o irrelevancia de hipótesis y estructuras conceptuales. Por otro lado, plantear un problema que no nace de una situación real es emprender una vía muerta de trabajo, no menos muerta por el hecho de que el trabajo sea «febril». Los problemas autoplanteados son meras excusas para parecer que se hace algo intelectual, algo que tiene el aspecto pero no la sustancia de la actividad científica.

III. *Determinación de la solución de un problema*. La formulación de una situación problemática en términos de un problema sólo tiene significado en la medida en que el problema instituido haga referencia, en los propios términos de su enunciado, a una posible solución. Precisamente porque un problema bien planteado está ya en camino de su solución, el determinar un genuino problema constituye una investigación *progresiva;* en aquellos casos en los que al investigador se le aparecen súbitamente el problema y su probable solución, previamente ha tenido lugar un largo período de ingestión y de digestión. Si damos por sentado de un modo prematuro que el problema implicado es definido y claro, la investigación subsiguiente avanzará por el camino equivocado. De aquí surge la pregunta: ¿cómo se controla la formación de un problema genuino de forma que las investigaciones ulteriores caminen hacia una solución?

El primer paso para responder a esta pregunta es reconocer que ninguna situación que sea *completamente* indeterminada puede convertirse de forma alguna en un problema con ingredientes definidos. Así que lo primero es encontrar los *ingredientes* de una situación dada que resultan en sí mismos determinados. Cuando en un salón de actos abarrotado suena la alarma contra incendios, hay una gran cantidad de indeterminación en cuanto a qué actividades pueden producir un resultado favorable. Puede que uno salga de allí sano y salvo o puede que sea arrollado y acabe quemado. No obstante, el fuego se caracteriza por algunos rasgos determinados. Por ejemplo, está lo-

[2] Si por «lógica bivalente» se entiende una lógica que considera «verdadero y falso» como los únicos valores lógicos, entonces dicha lógica está forzosamente tan truncada que la claridad y la consistencia resultan imposibles en ella. Ser materia de un problema es una propiedad lógica primaria.

calizado *en alguna parte*. A su vez, los pasillos y las salidas están en lugares fijos. Puesto que tales rasgos están determinados o establecidos en su *existencia*, el primer paso al instituir un problema es establecerlos en la *observación*. Existen otros factores que, aun no siendo espacial y temporalmente fijos como éstos, constituyen con todo ingredientes observables: por ejemplo, la conducta y movimientos de otros miembros del público. Todas estas condiciones observadas, tomadas en conjunto, constituyen «los hechos del caso». Constituyen los términos del problema, pues se trata de condiciones que deben considerarse o tenerse en cuenta en cualquier solución relevante que se proponga.

La determinación de condiciones fácticas garantizadas por la observación sugiere entonces una *posible* solución relevante. La posible solución se presenta, por tanto, como una *idea*, del mismo modo que los términos del problema (que son hechos) son instituidos mediante observación. Las ideas son consecuencias anticipadas (pronósticos) de lo que sucederá cuando determinadas operaciones se ejecuten bajo, y con respecto a, las condiciones observadas[3]. La observación de hechos y los significados o ideas sugeridos nacen y se desarrollan en mutua correspondencia. Cuanto más de manifiesto quedan los hechos del caso a resultas de la observación, más claras y pertinentes se hacen las concepciones en torno a cómo tratar el problema que esos hechos constituyen. Por el otro lado, cuanto más clara es la idea, más definidas se hacen, obviamente, las operaciones de observación y ejecución que hay que realizar para resolver la situación.

Una idea es por encima de todo una anticipación de algo que puede suceder; señala una *posibilidad*. Cuando, como a veces ocurre, se dice que la ciencia es *predicción*, la anticipación que hace de toda idea una idea se apoya en un conjunto de observaciones controladas y de formas conceptuales reguladas de interpretarlas. Puesto que una investigación es una determinación progresiva de un problema y su posible solución, las ideas difieren en grado en función del estadio de investigación alcan-

[3] La teoría de las *ideas* que viene defendiendo la psicología y la epistemología desde los tiempos de los sucesores de Locke es completamente irrelevante y entorpecedora para la teoría lógica. Pues, al tratarlas como copias de percepciones o «impresiones», ignora el carácter prospectivo y anticipatorio que define qué es *ser* una idea. El no definir las ideas funcionalmente, por la referencia que tienen a la solución de un problema, es una de las razones de que hayan sido tratadas como meramente «mentales». Por otra parte, la noción de que las ideas son fantasías es una derivación de esto. Las fantasías se producen cuando, al considerar y desarrollar una idea, se excluye la función que ella realiza.

zado. Al principio, y salvo en cuestiones sumamente familiares, son vagas. En un primer momento aparecen simplemente como sugerencias; las sugerencias sencillamente saltan, se nos ocurren, surgen como un fogonazo. Puede que entonces se conviertan en estímulos para una actividad directa y manifiesta, pero no tienen todavía estatus lógico. Toda idea nace como una sugerencia, pero no toda sugerencia es una idea. La sugerencia deviene idea cuando se la examina con referencia a su aptitud funcional, a su capacidad en tanto que medio para resolver la situación dada.

Ese examen toma la forma de un razonamiento, como resultado del cual estamos en disposición de apreciar mejor que al principio la pertinencia y el peso del significado en cuestión, considerado ahora respecto de su capacidad funcional. Pero el test final de si en efecto posee esas propiedades aparece cuando se le hace funcionar, esto es, cuando se pone en práctica para instituir mediante observación hechos no observados previamente y se usa luego para organizarlos junto con otros hechos en un todo coherente.

Como las sugerencias y las ideas lo son de algo que no está presente en la existencia dada, los significados que llevan consigo deben encarnarse en algún símbolo. Donde no hay símbolo de ninguna clase, no hay idea; un significado completamente desencarnado no se puede considerar ni usar. Dado que el soporte y vehículo de un significado es algo existente *(existe* como tal), y sólo a los efectos descritos es un símbolo en lugar de un mero existente físico, los significados o ideas encarnados son susceptibles de un examen y un desarrollo objetivos. «Fijarse en una idea» no es un giro de lenguaje meramente literario.

Las «sugerencias» han recibido escasas atenciones por parte de la teoría lógica. Es verdad que cuando se limitan a «brotar en nuestra cabeza», debido a operaciones psicofísicas del organismo, no son lógicas. Pero representan a un mismo tiempo la condición y la materia prima de las ideas lógicas. Como ya se ha señalado, la teoría empirista tradicional las redujo a copias mentales de cosas físicas, y dio por hecho que eran idénticas *per se* a las ideas. En consecuencia, ignoró la función de las ideas a la hora de dirigir la observación y comprobar los hechos relevantes. La escuela racionalista, por su parte, vio con claridad que los «hechos» separados de las ideas son triviales, que sólo en su relación con las ideas adquieren importe y significación. Pero, al mismo tiempo, no atendió a la naturaleza operativa y funcional de estas últimas. Por ello, consideró las ideas como el equivalente de la estructura última de la «Realidad». La fórmula kantiana de que, separadas las unas de los otros, «las percepciones son ciegas y los conceptos vacíos» señala una intuición

lógica profunda. Sin embargo, tal intuición se vio radicalmente distorsionada al suponer que los contenidos perceptivos y conceptuales surgían de fuentes diferentes y requerían por tanto una tercera actividad, la del entendimiento sintético, para combinarlos. La realidad lógica es que el material perceptivo y el conceptual son instituidos en relación funcional el uno respecto del otro, de tal forma que el primero localiza y describe el problema en tanto que el segundo representa un posible método de solución. Ambos son determinaciones, en y por la investigación, de la situación problemática original cuya cualidad omnipresente controla la institución y contenidos de aquélla. Ambos son puestos a prueba en última instancia por su capacidad de operar juntos para crear una situación finalmente resuelta y unificada. Como distinciones, representan divisiones lógicas del trabajo.

IV. *Razonamiento*. Acabamos de señalar de pasada la necesidad de desarrollar el contenido de significado que poseen las ideas en sus mutuas relaciones. Este proceso, que opera con símbolos (los cuales forman proposiciones), es el razonamiento en el sentido de raciocinio o discurso racional[4]. Cuando un significado sugerido se acepta inmediatamente, la investigación se abrevia. De ahí que la conclusión alcanzada no esté aún fundamentada, incluso si resultara ser correcta. Para comprobarla debe examinarse el significado en tanto que significado. Dicho examen consiste en tomar nota de sus implicaciones respecto de otros significados dentro del sistema del cual es miembro, lo que, una vez formulado, constituye una proposición. Si tal y tal relación entre significados se acepta, entonces nos comprometemos con tales y tales otras relaciones entre significados, dado que todos pertenecen al mismo sistema. Finalmente, y a través de una serie de significados intermedios, se alcanza uno que es más claramente *relevante* para el problema de marras de lo que lo era la idea sugerida originalmente. Ese significado indica qué operaciones pueden realizarse para poner a prueba su propia aplicabilidad, mientras que la idea original por lo común es demasiado vaga como para determinar operaciones cruciales. En otras palabras, la idea o significado, una vez desarrollada en el discurso, dirige las operaciones que, cuando se ejecutan, proporcionan la evidencia requerida.

Todo esto puede apreciarse mejor si se conecta con el razonamiento científico. Una hipótesis, una vez sugerida y considerada, se desarrolla en relación con otras estructuras conceptuales hasta que alcanza una forma en la cual puede instigar y dirigir un experimento que desvelará precisamente aquellas condiciones que tienen una mayor fuerza a la hora de determinar si la hipótesis debe aceptarse o rechazarse. O puede también suceder que el experimento nos indique qué modificaciones es preciso hacer en la hipótesis para que resulte aplicable, es decir, adecuada para interpretar y organizar los hechos del caso. En muchas situaciones corrientes, el significado que resulta el más relevante ha quedado ya establecido en razón del desenlace de experimentos llevados a cabo en anteriores casos, de manera que resulta aplicable casi en el mismo momento en que se nos aparece. Pero indirectamente, cuando no directamente, una idea o sugerencia que no haya sido desarrollada en términos de la constelación de significados a la que pertenece sólo puede conducir a una respuesta manifiesta. Puesto que esta última pone fin a la investigación, no habrá habido una investigación adecuada del significado que se está usando para determinar la situación dada, y la conclusión estará falta en esa medida de fundamentación lógica.

V. *Carácter operacional del significado de los hechos*. Ha quedado dicho que los hechos del caso observados y el contenido ideacional expresado en las ideas se relacionan entre sí respectivamente como clarificación del problema implicado y propuesta de alguna posible solución; y que, por consiguiente, constituyen divisiones funcionales del trabajo de investigación. Los hechos observados, en su cometido de localizar y describir el problema, son existenciales; la materia ideacional es no-existencial. ¿Cómo cooperan entonces en la resolución de una situación existencial? El problema resulta insoluble a menos que se reconozca que tanto los hechos observados como las ideas consideradas son operacionales. Las ideas son operacionales en cuanto que instigan y dirigen ulteriores operaciones de observación; son propuestas y planes para actuar sobre las condiciones existentes para sacar a la luz nuevos hechos y para organizar el conjunto de los hechos seleccionados en un todo coherente.

¿Qué se quiere decir al llamar «operacionales» a los hechos? Por el lado negativo, lo que quiere decirse es que no son autosuficientes ni completos en sí mismos. Como hemos visto, se seleccionan y describen con un propósito, a saber, formular el problema implicado de modo tal que su material indique, por un lado, un significado relevante para la resolución de la dificultad, y, por otro, sirva para poner a prueba su valor y su validez. En una investigación regulada, los hechos se seleccionan y

[4] A veces «razonamiento» *[«reasoning»]* se usa para designar la *inferencia* tanto como el raciocinio *[ratiocination]*. En ese caso, se tiende a identificar inferencia e implicación, creando así una seria confusión en la teoría lógica.

disponen con la intención expresa de cumplir este cometido. No son meramente *resultados* de operaciones de observación realizadas con la ayuda de los órganos corporales y de instrumentos artificiales auxiliares, sino que son los hechos y los tipos de hecho concretos que enlazarán unos con otros en la forma definida que se requiere para producir un fin determinado. Aquellos que resulten no conectar con otros en la prosecución de ese fin serán dados de lado y se buscarán otros. Al ser funcionales, necesariamente son operacionales. Su función es servir de evidencia, y su cualidad como tal evidencia es juzgada sobre la base de su capacidad para formar un todo ordenado en respuesta a las operaciones prescritas por las ideas que ellos ocasionan y respaldan. Si «los hechos del caso» fueran finales y completos en sí mismos, si no poseyeran una fuerza operativa especial para resolver la situación problemática, no podrían servir de evidencia.

La fuerza operativa de los hechos queda de manifiesto cuando consideramos que ningún hecho aislado tiene poder evidencial. Los hechos aportan evidencia y sirven de test a una idea en la medida en que son susceptibles de organizarse entre sí. Tal organización sólo puede alcanzarse si *interactúan* unos con otros. Cuando la situación problemática exige investigaciones extensivas para lograr su resolución, intervienen una serie de interacciones. Algunos hechos observados apuntan hacia una idea que se presenta como posible solución. Esta idea incita a nuevas observaciones. Algunos de los hechos recién observados enlazan con los anteriores y permiten descartar, en cuanto a su función como evidencias, otras cosas que también se han observado. El nuevo orden de hechos sugiere una idea (o hipótesis) modificada que ocasiona nuevas observaciones, cuyo resultado vuelve a determinar un nuevo orden de hechos, y así hasta que el orden existente sea algo a la vez unificado y completo. En el curso de este proceso en serie, las ideas que representan posibles soluciones se someten a test, o son «probadas».

Entre tanto, los órdenes de hechos que van presentándose como consecuencia de las observaciones experimentales que las ideas invocan y dirigen, representan hechos *de ensayo*. Son provisionales. Son «hechos» en la medida en que se los observa mediante órganos e instrumentos en buen estado. Pero no por ello son *los hechos del caso*. Hay que someterlos a test o «probarlos» en relación con su función como evidencias, exactamente del mismo modo que las ideas (hipótesis) se someten a test en relación con su capacidad para ejercer la función de soluciones. De este modo, la fuerza operativa tanto de las ideas como de los hechos se reconoce en la medida en que ambos están conectados con el *experimento*. Llamarlos «operacionales» no es sino

una forma de reconocer teóricamente qué es lo que está implicado cuando la investigación satisface las condiciones impuestas por la necesidad de experimentar.

A estos efectos, apelo a lo ya dicho sobre la necesidad de los símbolos dentro de la investigación. Es de suyo obvio que cualquier modo posible de solución debe expresarse de manera simbólica por tratarse de una posibilidad, no de una existencia actual asegurada. Por su parte, los hechos observados sí están existencialmente presentes. Por ello podría parecer que no hacen falta símbolos para referirse a ellos. Pero, si no se los expresa y se los trata mediante símbolos, entonces pierden su carácter provisional, con lo que pasan a ser categóricamente asertados y la investigación se termina. La continuidad de la investigación exige que los hechos sean tomados como *re*presentativos, y no meramente como *pre*sentados. Dicha exigencia se satisface formulándolos en proposiciones, esto es, por medio de símbolos. A menos que se los represente de esta forma, se precipitarán de nuevo en el seno de la situación cualitativa total*.

VI. *Sentido común e investigación científica*. Hasta aquí la discusión se ha movido en unos términos generales que no hacen distinción entre sentido común e investigación científica. Ahora hemos llegado a un punto en el que el patrón común a esos dos diferentes modos de investigación debe recibir una atención explícita. En anteriores capítulos se dijo que la diferencia entre ellos reside en sus respectivas materias, no en sus formas y relaciones lógicas básicas; que la diferencia de materias se debe a los distintos problemas involucrados en uno y otro; y, finalmente, que esta última diferencia impone una diferencia también en los fines o consecuencias objetivas que cada uno de ellos se encarga de alcanzar. Dado que los problemas y las investigaciones del sentido común tienen que ver con las interacciones que se establecen entre las criaturas vivas y las condiciones ambientales con vistas a establecer objetos de uso y disfrute, los símbolos que se emplean en ellos son aquellos que han sido determinados por los hábitos culturales de un grupo. Esos símbolos forman un sistema, pero un sistema práctico más

* La situación cualitativa total es un *continuum*, mientras que la formulación proposicional de un hecho extrae de ese *continuum* una parte para hacerla servir de evidencia, para convertirla en un «hecho del caso». Ese corte en el *continuum* es una *operación* (no una presentación de algo, sino la representación simbólica de algo), y como tal puede tener o no tener éxito. De ahí la provisionalidad de todo hecho en tanto que elemento de la investigación y su supeditación a una fórmula proposicional para existir como tal hecho diferenciado. Puede decirse que Dewey anticipa aquí de un modo luminoso el ataque al mito epistemológico de «lo dado», pero sin veleidades constructivistas. *[N. del E.]*.

que intelectual. Está constituido por las tradiciones, ocupaciones, técnicas, intereses e instituciones establecidas del grupo. Los significados que lo componen se contienen en el lenguaje común y cotidiano por el que sus miembros se comunican entre sí. Los significados involucrados en este sistema lingüístico común determinan lo que los individuos del grupo pueden y no pueden hacer respecto de los objetos físicos y en sus mutuas relaciones. Regulan *qué* puede usarse y disfrutarse y *cómo* tendrá lugar ese uso y ese disfrute.

Puesto que los sistemas de símbolos-significados implicados en el sentido común se conectan directamente con actividades de la vida cultural y se relacionan entre sí en virtud de esa conexión, los significados concretos allí presentes hacen referencia a las limitadas y concretas condiciones ambientales en las que vive el grupo. Sólo aquellas cosas del entorno que, según la costumbre y la tradición, se considere que están conectadas con, y tienen consecuencias para, esa vida comunitaria entrarán en el sistema de significados. No existe nada parecido a una preocupación intelectual desinteresada por las cuestiones, ya sean del mundo físico o social. Pues, hasta la aparición de la ciencia, no había problemas del sentido común que reclamaran ese tipo de investigación. El desinterés existía de un modo práctico en la demanda de que los intereses y preocupaciones colectivos se pusieran por encima de los intereses y necesidades privados. Pero no existía un desinterés intelectual situado más allá de las actividades, intereses y preocupaciones del grupo. En otras palabras, no había ciencia como tal, si bien, como se señaló en su momento, sí existían informaciones y técnicas a disposición de una eventual investigación científica y a partir de las cuales esta última acabaría surgiendo.

En la investigación científica los significados se relacionan unos con otros sobre la base de su propio carácter *como* significados, libres de una referencia directa a las preocupaciones de un grupo limitado. Su abstracción intelectual es producto de esa liberación, del mismo modo que lo «concreto» se identifica prácticamente por lo directo de su conexión con las interacciones del medio. Como consecuencia de ello, aparece un nuevo lenguaje, un nuevo sistema de símbolos correlacionados sobre una base nueva, en el que el control pasa a depender de la coherencia semántica como tal. Por repetir lo que ya se ha dicho, en el sentido común el papel preponderante de las cualidades, sensibles y morales, y de los fines viene dado por la conexión con problemas de uso y disfrute.

En la ciencia, puesto que los significados se determinan sobre la base de su mutua relación en tanto que significados, las *relaciones* se convierten en los objetos de investigación y las cualidades quedan relegadas a un estatus secundario, desempeñando un papel sólo en la medida en que ayudan a instituir relaciones. Las cualidades son subsidiarias porque tienen un cometido instrumental, en lugar de ser ellas mismas las que posean una importancia final, como en el caso del sentido común precientífico. Hasta qué punto es persistente la influencia del sentido común es cosa que queda históricamente atestiguada por el largo tiempo que tuvo que transcurrir antes de que se percibiera que los objetos científicos son estrictamente relacionales. Primero se eliminaron las cualidades terciarias; se reconoció que las cualidades morales no tienen un papel en la determinación de la estructura de la naturaleza. Luego se abandonaron las cualidades secundarias, húmedo-seco, caliente-frío, ligero-pesado, que en la ciencia griega representaban los principios explicativos de los fenómenos físicos. Pero ocuparon su lugar las así llamadas cualidades primarias, como en Newton y en la formulación lockeana de los postulados existenciales newtonianos. No fue sino en el umbral de nuestros días cuando las investigaciones científicas percibieron que sus propios problemas y métodos requerían una interpretación de las «cualidades primarias» en términos de relaciones tales como posición, movimiento y extensión temporal. En la estructura de los objetos específicamente científicos, estas relaciones son indiferentes a las cualidades.

Con lo dicho se quiere señalar que los diferentes objetivos del sentido común y de la investigación científica requieren materias diferentes, y que esa diferencia de materias no es incompatible con la existencia de un patrón común a ambos. Por supuesto, existen formas lógicas secundarias que reflejan la diferencia de propiedades que implica el paso de una materia cualitativa y teleológica a relaciones no cualitativas y no teleológicas. Pero tales formas aparecen y operan dentro del patrón común ya descrito. Se pueden explicar en función de los problemas distintivos generados por la materia científica, y únicamente por ellos. La independencia de los objetos científicos respecto de una referencia limitada y totalmente directa al entorno en tanto que factor determinante en las actividades de uso y disfrute equivale, como ya se ha apuntado, a su carácter *abstracto*. Equivale también a su carácter *general*, en el sentido en que las generalizaciones de la ciencia son distintas de las que le son familiares al sentido común. La generalidad de *toda* materia científica como tal significa que está libre de restricción a las condiciones que se presentan en un tiempo y lugar particulares. Su referencia es a *cualquier* conjunto de condiciones espaciales y temporales —afirmación que no hay que confundir con la doctrina de que no hace referencia a ocurrencias existenciales rea-

les—*. Sí hay implicada una referencia a la existencia en el tiempo y en el espacio, sólo que esa referencia es a cualesquiera conjuntos de existentes que satisfagan las relaciones generales establecidas en y por la constitución del objeto científico**.

Resumen. Dado que se han discutido varios puntos, será bueno englobar las conclusiones alcanzadas en ellos en un enunciado sumario sobre la estructura del patrón común de la investigación. Investigación es la transformación dirigida o controlada de una situación indeterminada en otra que esté unificada de modo determinado. La transición se logra por medio de dos tipos de operaciones que están en correspondencia funcional el uno respecto del otro. Un tipo de operaciones maneja materia ideacional o conceptual. Esta materia representa modos y fines posibles de resolución. Anticipa una solución, y se distingue de las fantasías porque, o en la medida en que, se hace operativa al instigar y dirigir nuevas observaciones que arrojan nuevo material fáctico. El otro tipo de operaciones consiste en actividades en las que están involucrados los órganos y las técnicas de observación. Al tener estas operaciones un carácter existencial, modifican la situación existencial previa, ponen de relieve condiciones antes oscuras y relegan a un segundo plano otros aspectos que al principio sobresalían. La base y el criterio en la ejecución de estas tareas de énfasis, selección y redisposición es delimitar el problema de tal forma que se pueda aportar material existencial con el que poner a prueba las ideas que representan formas posibles de solución. Símbolos, definiciones y proposiciones resultan imprescindibles para retener y transportar la materia existencial e ideacional de forma que ésta pueda cumplir sus funciones en el control de la investigación. En caso contrario, el problema se considera cerrado y la investigación cesa.

Una fase fundamental en esa transformación de la situación que es la investigación resulta central a la hora de entender el

* Esto es, con la doctrina nominalista de que las entidades teóricas de la ciencia son meros constructos ideales carentes de toda realidad objetiva. *[N. del E.]*.

** Las consecuencias que se siguen de esto se relacionan directamente con la afirmación hecha en el capítulo 4 (se entiende que de la *Lógica*.) *[N. del E.]* de que la supresión de cualidades y fines es un paso intermedio; de hecho, la construcción de objetos puramente relacionales ha liberado y expandido enormemente los usos y disfrutes vinculados en un principio al sentido común al conferirnos un control sobre la producción de cualidades, al permitirnos instituir de forma realista nuevos fines y al proporcionar medios competentes para alcanzarlos. [Para un pragmatista, la eficacia causal de esos objetos relacionales, demostrada en los rendimientos prácticos de la ciencia, atestigua sobradamente su realidad.] *[N. del E.]*.

juicio y sus funciones. La transformación es existencial y, por ende, temporal. La situación inestable precognitiva sólo puede estabilizarse mediante una modificación de sus ingredientes. Las operaciones experimentales cambian las condiciones existentes. El razonamiento como tal puede aportar medios para efectuar el cambio de condiciones, pero no efectuarlo por sí mismo. Sólo la ejecución de operaciones existenciales dirigidas por una idea, obtenida la cual el raciocinio deja ya de intervenir, puede dar lugar a ese reordenamiento de las condiciones ambientales necesario para producir una situación estable y unificada. Dado que este principio también se aplica a los significados elaborados en la ciencia, la producción y redisposición experimental de las condiciones físicas que tiene lugar en la ciencia natural es una evidencia más de la unidad del patrón de la investigación. Por lo tanto, la cualidad temporal de la investigación significa algo muy distinto a que el proceso de investigación requiera tiempo. Significa que la materia objetiva de investigación sufre una modificación temporal*.

Terminología. Si el conocimiento no se relacionara con la investigación como el producto con las operaciones por las que es producido, no habría distinciones que requirieran una designación especial diferenciada. El material sería meramente una cuestión de conocimiento o ignorancia y error; eso sería todo lo que se podría decir. El contenido de cualquier proposición dada tendría los valores «verdadero» o «falso» como atributos finales y únicos. Pero si el conocimiento se relaciona con la investigación como su producto garantizadamente asertable, y si la investigación es progresiva y temporal, entonces el material investigado revela propiedades diferentes que necesitan ser designadas con nombres distintos. El material tiene un importe lógico diferente en tanto que *sometido* a investigación y en tanto que *resultado* de la investigación. En el primer estatus y capacidad, se denominará con el término general de *materia [subject matter]*. Cuando sea necesario referirse a la materia de investigación en el contexto observacional o ideacional, se usará el nombre de *contenido*, y, atendiendo en particular a su carácter *representativo*, contenido de proposiciones.

Se reservará el nombre de *objetos* para la materia en la medida en que haya sido producida y ordenada en una forma estable por medio de la investigación; prolépticamente, los objetos son los *objetivos* de la investigación. La aparente ambigüedad

* Esta idea de que el conocimiento implica, en el sentido más literal, una modificación temporal (es decir, en el tiempo) de la realidad conocida se desarrolla más por extenso en el Capítulo VII del presente volumen. *[N. del E.]*.

de usar «objetos» para este propósito (ya que la palabra normalmente se aplica a cosas que son observadas o en las que se piensa) es en efecto sólo aparente. Pues las cosas existen *como* objetos para nosotros sólo si han sido previamente determinadas como resultado de una investigación. Cuando se usan en el transcurso de nuevas investigaciones dentro de nuevas situaciones problemáticas, son conocidos como objetos en virtud de investigaciones previas que garantizan su asertabilidad. En la nueva situación, ellos son *medios* para alcanzar conocimiento de alguna otra cosa. Estrictamente hablando, son partes de los *contenidos* de la investigación tal como esa palabra se acaba de definir. Pero retrospectivamente (esto es, como productos de una determinación previa mediante investigación), son objetos.

Capítulo VI

Proposiciones, asertabilidad garantizada y verdad (1941)*

En lo que sigue me propongo reformular algunos aspectos de mis teorías en torno a los conceptos mencionados en el título y ya expuestas por mí en otros lugares. Me apoyaré para ello en la descripción y crítica de mis opiniones que aparece en la obra de Mr. Russell *Investigación sobre el significado y la verdad.* Estoy enteramente de acuerdo con él cuando afirma que «existe una diferencia importante entre sus puntos de vista y los míos, la cual no saldrá a la luz a menos que podamos entendernos el uno al otro»**. De hecho, para mí el enunciado debería rezar más bien: «No podremos entendernos el uno al otro a menos que se saquen a la luz y se tengan presentes ciertas importantes diferencias entre nosotros.» Por consiguiente, pondré el énfasis en lo que considero que son esas diferencias, relativas especialmente a la naturaleza de las proposiciones, las operaciones, la respectiva fuerza de antecedentes y consecuentes, los test o «verificadores» y la experiencia, siendo tal vez esta última la más importante de todas, ya que es probable que subyazca a las demás. Recurriré a algunas contraposiciones que es necesario hacer en bien de nuestra mutua comprensión, con el fin de dar a mis puntos de vista una claridad mayor de la que hasta ahora he conseguido. Para ello me veré obligado a atribuir a Russell ciertas opiniones que, espero, no difieran en nada de las que de hecho él sustenta.

---

* «Propositions, Warranted Assertibility, and Truth», *The Later Works of John Dewey,* ed. de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1991, vol. 14, págs. 168-188. Publicado originalmente en *The Journal of Philosophy,* 38 (1941), págs. 169-186. *[N. del E.].*

** Bertrand Russell, *Inquiry into Truth and Meaning,* pág. 401. [Se trata de las *William James Lectures* que impartió Russell en Harvard. Todas las citas de Dewey son por la edición original de 1940. Hay traducción al castellano: *Investigación sobre la verdad y el significado,* Buenos Aires, Losada.] *[N. del E.].*

I

Al referirse a mi teoría, Russell dice que en ella «asertabilidad garantizada» reemplaza a «verdad»[1]. Bajo ciertas condiciones, no tendría yo motivos para objetar a esta afirmación. Pero tales condiciones no se dan; y puede que esta idea de «sustitución», como algo distinto o incluso opuesto a *definición,* juegue un papel importante en la génesis de lo que para mí son malas interpretaciones de mi teoría en algunos puntos concretos importantes. De ahí que empiece por decir que mi análisis de la «asertabilidad garantizada» se ofrece como una *definición* de la naturaleza del conocimiento, en el sentido honorífico según el cual únicamente las creencias *verdaderas* son conocimiento. Donde la idea de «sustitución» resulta pertinente es en lo que respecta a las *palabras*. Como escribí en mi *Lógica: Teoría de la investigación:* «lo dicho ayuda a explicar por qué la expresión "asertabilidad garantizada" se prefiere a las de *creencia* y *conocimiento*. Está libre de las ambigüedades de estas últimas»[2]. Pero esto ha de entenderse en relación con el análisis más amplio que ofrecía yo a continuación de la naturaleza de la aserción y de la garantía.

Este punto podría no ser especialmente importante en sí mismo. Pero sí cobra importancia por sus consecuencias para la interpretación de otras cosas que yo he dicho y que son objeto de comentario por parte de Russell. Por ejemplo, él dice: «Una diferencia importante entre nosotros surge, en mi opinión, del hecho de que el Dr. Dewey está interesado principalmente en las teorías y las hipótesis, en tanto que yo me preocupo sobre todo de las aserciones acerca de cuestiones de hecho concretas»[3]. Mi tesis es que se requiere algo del género de

[1] Ob. cit., pág. 362. La misma interpretación se repite en la página 401, esta vez con las palabras «debe ocupar el lugar de» en vez de «reemplaza a».

[2] *Logic: The Theory of Inquiry*, pág. 9. [Las citas de Dewey son por la edición original: Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1938. Hay traducción castellana: *Lógica: Teoría de la investigación*, trad. Eugenio Ímaz, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950]. *[N. del E.].* Quizá, en bien de la claridad, la palabra «expresión» debería haber ido en cursiva. Las ambigüedades en cuestión se discutían en páginas precedentes. En el caso de *creencia,* la principal es la que se da entre su sentido como estado de la mente y como *lo que* es creído, la materia de la creencia. En el caso de *conocimiento,* afecta a la diferencia entre el conocimiento como un resultado de la «investigación competente y controlada» y el conocimiento como algo supuestamente «dotado de un significado propio, con independencia de toda conexión con, y de toda referencia a, la investigación.»

[3] Ob. cit., pág. 408.

una teoría o una hipótesis, un significado entendido como *significación posible* en algún caso real, para que pueda haber asertabilidad *garantizada* cuando de una cuestión de hecho concreta se trata. No hay duda de que esta postura confiere a las ideas (teorías, hipótesis) una importancia que no tienen en la perspectiva de Russell. Pero no es una postura que se pueda contraponer a las aserciones acerca de cuestiones de hecho particulares, dado que, en términos de mi propia perspectiva, lo que establece son las *condiciones* bajo las cuales alcanzamos asertabilidad garantizada en torno a cuestiones de hecho particulares[4].

No hay nada específicamente «pragmático» en esta parte de mi posición, de acuerdo con la cual es necesaria la presencia de una *idea* —definida como una significación posible de un algo existente— para que cualquier aserción pueda aspirar al rango de conocimiento o de verdad; en cambio, la insistencia en que esa «presencia» lo sea por vía de una operación existencial la desmarca de la mayoría de teorías de este tipo. Puedo indicar algunas de las razones por las que adopto esta posición mencionando ciertas dificultades contenidas en la visión opuesta que sostiene Russell, a saber, que hay proposiciones que son conocidas en virtud de su propia presencia directa inmediata, como en el caso de «Hay algo rojo» o, como Russell prefiere decir, «Rojez-aquí»*.

(i) No entiendo cómo «aquí» pueda tener un significado autónomo y autoafirmado. A mí me parece que carece de todo rastro de significado si no es en tanto que distinguido de «allí», mientras que «allí» es a mi modo de ver plural, una cuestión de múltiples «allíes». Tales distinciones, creo yo, entrañan determinaciones que van más allá de cualquier cosa dada directamente o susceptible de estar directamente presente. Diría incluso, sin intención de justificar ahora mi afirmación, que la pretendidamente simple «rojez aquí» entraña una teoría que incluye la determinación o definición de lo que llamamos «Espacio». Y hasta añadiría que, dado que la formulación adecuada de esa cuestión de hecho concreta sería en cualquier caso «rojez-aquí-ahora», una aserción plenamente garantizada acerca

[4] Como se verá más adelante, la cuestión está inherentemente conectada con la correcta interpretación del concepto de *consecuencias* en mi teoría, así como con el muy fundamental tema de las *operaciones,* al que Russell se limita meramente a aludir.

* En efecto, la célebre defensa por parte de Russell de un «conocimiento directo» *(knowledge by acquaintance)* es opuesta a la tesis de Dewey de que todo conocimiento, por inmediato que pueda parecer, está mediado por un significado o idea (ya que no hay *conocimiento* donde no ha habido previamente investigación). *[N. del E.].*

de «rojez-aquí-ahora» entrañaría una teoría científica del *espacio-tiempo*.

(ii) Si entiendo bien a Russell, él sostiene que el carácter último y puro de las proposiciones básicas está conectado con (posiblemente esté garantizado por) el hecho de que objetos como «rojez-aquí» son de la índole de las experiencias perceptivas, en las que el material perceptual se reduce a una presencia *sensible* directa, o a un *sensum*. Así, por ejemplo, escribe: «No obstante, en teoría podemos distinguir dos casos en relación con un juicio como "eso es rojo"; uno, cuando éste es causado por lo que afirma, y el otro, cuando en su causación intervienen palabras o imágenes. En el primer caso, debe ser verdadero; en el segundo, puede ser falso.» Sin embargo, Russell pregunta acto seguido: «¿Qué podríamos querer decir al afirmar que un "percepto" causa una palabra u oración? A lo que parece, tenemos que suponer que se producen en el cerebro un número considerable de procesos que conectan los centros visuales con los motores; la causación, por tanto, de ningún modo es directa»[5]. Así pues, parecería como si, desde el propio punto de vista de Russell, en cualquier caso dado tuviera que intervenir una teoría psicológica sumamente elaborada como condición para tener la seguridad de que «rojez-aquí» es una aserción verdadera. Y espero no parecer en exceso quisquilloso si agrego que también se diría que está íntimamente involucrada una teoría en torno a la causación.

Llevando el problema a unos términos algo más simples y quizá menos controvertibles, yo preguntaría si el punto de vista de Russell acarrea de modo inherente lo que suele designarse con expresiones como «presencias sensibles» o «*sensa*». Parecería como si fuera necesaria alguna referencia de ese tipo a fin de distinguir «*rojez-aquí*» de proposiciones como «*esta cinta es roja*», y posiblemente también de proposiciones como «*hipogrifo-aquí*». Si *es* necesario hacer referencia a un *sensum*, entonces se diría que también es necesario referirse al aparato sensorial corporal por cuya mediación se determina que una cualidad dada es un *sensum*. En mi opinión es escasamente probable que un conocimiento así sea en absoluto parte del *datum* en tanto que directamente «aquí»; de hecho, parece extremadamente probable que haya habido un largo período de la historia durante el cual los humanos no instituyeron conexión alguna entre los colores y el aparato visual, o entre los sonidos y el aparato auditivo; o, cuando menos, tal conexión se establecía

[5] Ob. cit., pág. 200.

mediante una inferencia a partir de lo que sucedía cuando los hombres cerraban los ojos y se tapaban los oídos.

La probabilidad de que la creencia en que ciertas cualidades son «sensibles» sea una cuestión de inferencia se ve incrementada por el hecho de que el propio Russell no haga ninguna referencia a la presencia del elemento *motor* corporal que con toda seguridad está involucrado en «rojez-aquí» —omisión que tiene una considerable importancia para la diferencia entre nuestros respectivos puntos de vista, como más adelante se pondrá de manifiesto—. En vista de las anteriores consideraciones, cualquier opinión que sostenga que todas las proposiciones complejas dependen, para su estatuto de *conocimiento*, de proposiciones atómicas previas de la índole descrita por Russell, constituye a mi entender el fundamento más adecuado jamás ofrecido para un completo escepticismo*.

La postura que yo adopto, a saber, que todo conocimiento, o aserción garantizada, depende de la investigación y que la investigación está conectada, por definición, con lo que es cuestionable (y cuestionado), acarrea un elemento escéptico, o lo que Peirce denominó «falibilismo». Pero también hace sitio a la *probabilidad*, y a la determinación de grados de probabilidad, al rechazar todo enunciado intrínsecamente dogmático, donde «dogmático» se aplica a *cualquier* enunciado del que se afirme que posee una verdad autoevidente inherente. Que la única alternativa a atribuirle a algunas proposiciones una verdad autosuficiente, autoposeída y autoevidente es una teoría que sitúe el test y la marca de la verdad en *consecuencias* de algún tipo es, o así lo espero, una opinión aceptable. En todo caso, es una posición que debe tenerse en mente a la hora de enjuiciar mis opiniones.

II

En un pasaje anterior del libro, Russell atribuye determinadas tesis a los «instrumentalistas» y señala ciertos errores que indudablemente (y de un modo más bien obvio) existen en ellas —tal como *él* las concibe y formula—. Ni mi nombre ni mi posición específica se mencionan allí. Pero, aparte del hecho de que yo he denominado «instrumental» a mi concepción de las proposiciones (en el sentido técnico concreto en que defino «proposición»), el comentario de dicho pasaje puede contribuir

* La crítica de Dewey engloba, pues, cualquier versión de lo que hoy denominaríamos un «fundamentalismo fenomenista». *[N. del E.]*.

a clarificar el contenido genuino de mi punto de vista. El pasaje en cuestión reza así:

> Hay algunas escuelas filosóficas —de manera destacada los hegelianos y los instrumentalistas— que niegan de por sí la distinción entre datos e inferencias. Sostienen que en todo nuestro conocimiento existe un elemento inferencial, que el conocimiento es un todo orgánico, y que el test de la verdad es la coherencia más que la conformidad con «los hechos». No niego que haya una parte de verdad en esta opinión, pero creo que, si se la toma como enteramente cierta, vuelve inexplicable el papel que desempeña la percepción en el conocimiento. Sin duda es obvio que cada experiencia perceptiva, si paro mientes en ella, me aporta un conocimiento nuevo que no podría haber inferido con anterioridad, o cuando menos, como en el caso de los eclipses, una certidumbre mayor de la que podría haber obtenido previamente mediante inferencias. A esto replica el instrumentalista que cualquier enunciado del nuevo conocimiento obtenido por medio de la percepción es siempre una interpretación basada en teorías aceptadas, y podría requerir corrección ulterior si dichas teorías resultaran ser inadecuadas[6].

Empiezo por la atribución a los instrumentalistas de la idea de que «en todo nuestro conocimiento existe un elemento inferencial». Desde mi punto de vista, este enunciado es ambiguo; en uno de sus sentidos, es incorrecto. Resulta, pues, necesario hacer una distinción. Si significa (como parece que pretende significar) que aparece en *propria persona*, por así decir, un elemento debido a inferencia, entonces es incorrecto. Pues, de acuerdo con mi posición (si puedo tomarla como representativa de los instrumentalistas), así como es necesario inferir algo si se quiere llegar a una aserción garantizada, ese algo inferido nunca aparece *como tal* en ésta, es decir, en el conocimiento. El material inferido debe ser examinado y puesto a prueba. Los medios para esa prueba, necesarios para concederle a un elemento inferencial la pretensión de ser en absoluto *conocimiento* y no conjetura, son los datos suministrados por la observación,

[6] Ob. cit., pág. 154. Con el fin de allanar el terreno para la discusión de las tesis que aparecen en el pasaje citado en el texto, y como un medio de abreviar mis comentarios, ofrezco un par de enunciados categóricos que podrían respaldarse con muchas citas de escritos «instrumentalistas». Los instrumentalistas *no* creen que el conocimiento sea un todo orgánico; de hecho, la idea carece de sentido desde su punto de vista. *No* creen tampoco que el test de la verdad sea la coherencia; lo que ellos defienden es una teoría de la correspondencia, en el sentido operacional que se especifica más adelante en este ensayo.

y *sólo* por la observación. Además, como se establece con frecuencia en mi *Lógica: Teoría de la investigación*, es necesario que los datos (suministrados por la observación) sean *nuevos*, o diferentes de aquellos que sugirieron en primer lugar el elemento inferencial, si es que van a tener algún valor con vistas a la obtención de conocimiento. Es importante que sean recabados bajo condiciones tan diferentes como sea posible, de forma que los datos con orígenes *diferenciados* puedan complementarse unos a otros. La necesidad tanto de una distinción como de una cooperación entre materia inferencial y observacional es, en mi teoría, producto de un análisis de la investigación científica; tal necesidad constituye, como se mostrará con más detalle en lo que sigue, el núcleo de toda mi teoría de que el conocimiento es aserción garantizada.

Debería estar claro ahora que el instrumentalista ni por asomo formularía el tipo de «réplica» que se le atribuye. En lugar de sostener que las «teorías *aceptadas*» constituyen siempre la base para interpretar todo lo que de nuevo se obtiene en la experiencia perceptiva, no les va a la zaga a otros en denunciar que semejante modo de interpretar representa una fuente muy común e importante de conclusiones erróneas, una fuente de dogmatismo y consiguientemente de impedimentos para el avance del conocimiento. En mi *Lógica* he señalado explícitamente que una de las razones principales por las que la introducción de los métodos experimentales significó un cambio tan grande, tan revolucionario, para la ciencia natural, es que proporcionan datos que resultan nuevos, no sólo en su detalle, sino en su *tipo*. De ahí que su introducción obligara a realizar tipos nuevos de inferencias hacia nuevos tipos de materias, y a formular tipos nuevos de teorías —además de suministrar medios más precisos de someter a prueba las viejas—. Partiendo de la opinión que se les atribuye a los instrumentalistas, supongo que habría sido más fácil y más eficaz señalar la contradicción que se encierra en mantener, por un lado, que el instrumentalista no tiene medio de descubrir «la necesidad de ulteriores correcciones» en las teorías aceptadas, y, por otro, que todas las teorías aceptadas son, o pueden ser, inadecuadas. ¿Acaso la idea de que «cualquier enunciado del nuevo conocimiento obtenido por medio de la percepción es siempre una interpretación basada en teorías aceptadas» no está en flagrante contradicción con la de que podría requerir ulteriores correcciones si tales teorías demuestran ser «inadecuadas»? Diga alguien cómo podría mostrarse jamás como inadecuada una teoría cualquiera, una vez «aceptada», a la luz de la primera parte de la supuesta «réplica» del instrumentalista.

Por desgracia, me veo en la obligación de elaborar alguna

hipótesis acerca de cómo y por qué, visto el número y la reiteración de declaraciones hechas en mi *Lógica* en torno a la *necesidad* de distinguir entre elementos inferenciales y datos observacionales (porque en caso contrario no hay aproximación a una asertabilidad garantizada), pudo a alguien ocurrírsele que yo negaba la distinción. La mejor explicación que puedo aventurar es que mis afirmaciones sobre la necesidad de los secos datos, extraídos de la observación experimental y libres de todo componente inferencial, no fueron tomadas en serio porque se suponía que, desde mi teoría, esos mismos datos representan, o presentan, *casos de conocimiento,* de forma que según mi teoría también debe haber en ellos un elemento inferencial. Sea o no ésta la fuente del supuesto rechazo de la distinción que Russell imagina, puede servir para indicar una diferencia sumamente significativa entre nuestras opiniones. Pues Russell propugna, si le entiendo bien, que las proposiciones acerca de esos datos constituyen en algunos casos ejemplos de conocimiento, y en realidad que tales casos proveen, en tanto que proposiciones básicas, los modelos sobre los que debe formularse una teoría de la verdad. En mi perspectiva, no son casos de *conocimiento,* si bien su formulación proposicional es una condición *necesaria* (pero no suficiente) del mismo.

Entendería que a algún crítico mi verdadera posición le pudiera parecer más objetable todavía que la que erróneamente se me ha atribuido. Con todo, en bien de la comprensión y como base para una crítica que quiera ser pertinente, resulta indispensable que esta postura, y todo lo que lleva consigo, se reconozca como fundamental dentro de mi teoría. Ella me lleva a lo que en esa teoría se quiere decir con el carácter instrumental de una proposición. Por tanto, voy a posponer la consideración de la tesis que se me ha atribuido, según la cual las proposiciones son verdaderas si son instrumentos o herramientas para el éxito de una acción, hasta tanto no haya establecido qué es exactamente una proposición según mi teoría. La opinión que se me imputa es la de que «la investigación utiliza "aserciones" como sus herramientas, y las aserciones están "garantizadas" en la medida en que producen el resultado deseado»[7]. Quiero contraponer esta tesis al siguiente enunciado de mi posición:

> El juicio puede identificarse como el producto definitivo de la investigación. Se ocupa de los objetos finales que emergen de la investigación con su estatuto de *conclusivos*. El juicio, en este sentido, se distingue de las *proposiciones*. El contenido de estas últimas tiene un valor intermediario y representativo, y sus portadores son símbolos; mientras que el juicio, en tanto que finalmente realizado, tiene un importe existencial *directo*. Los términos *afirmación* y *aserción* se emplean en el habla común de manera intercambiable. Pero existe una diferencia, que debería tener su plasmación lingüística, entre el estatuto lógico de los objetos intermedios que se toman para ser usados en conexión *con aquello a lo que conducen en tanto que medios,* y los objetos ya preparados para ser finales. Usaré *aserción* para nombrar este último estatuto lógico y *afirmación* para designar el primero. [...] No obstante, lo que importa no son las palabras, sino las propiedades lógicas características de diferentes objetos*.

[7] Ob. cit., págs. 401-402.

Por consiguiente, desde este punto de vista las proposiciones son lo que es afirmado, no lo que es asertado. Son medios, instrumentos, dado que son los agentes operativos por medio de los cuales se llega, como *fin* de la investigación, a *creencias* para cuya aceptación hay una base adecuada. Como ya he sugerido, esta tesis puede parecer incluso más objetable que la que se me atribuye, esto es, la que no es mía. Mas, en cualquier caso, la diferencia entre la instrumentalidad de una *proposición* en tanto que medio para alcanzar una *creencia* fundada y la instrumentalidad de una *creencia* en tanto que medio de lograr ciertos «resultados deseados», debería ser perfectamente obvia con independencia de que se acepte o se rechace mi tesis.

A menos que el crítico esté dispuesto a admitir, por muy hipotéticamente que sea, la opinión de que: *(i)* el *conocimiento* (en su sentido honorífico) está siempre y en cada caso conectado con la investigación; *(ii)* que la conclusión o el fin de la investigación debe distinguirse de los medios intermedios por los que ésta se encamina hacia una conclusión justificada o garantizada; y *(iii)* que esos medios intermedios se formulan en el discurso, es decir, como proposiciones, y que en tanto que medios tienen las propiedades adecuadas a los medios en general (por ejemplo, relevancia y eficacia —incluyendo la economía—), no veo modo de hacer inteligible mi postura. Si se acepta esa opi-

* *Logic: The Theory of Inquiry,* pág. 120 (he añadido algunas cursivas). Naturalmente, la palabra «lógico» tal como aparece en el pasaje debe entenderse en el sentido especificado en anteriores capítulos del libro; un significado que se determina por relación a operaciones de investigación que se llevan a cabo debido a la existencia de un problema y que están controladas por las condiciones del mismo —toda vez que la «meta» es resolver el problema que suscita la investigación. [Véase el Capítulo V del presente volumen, en especial su apartado último («Terminología») por lo que respecta al significado de «proposición».] *[N. del E.].*

nión, aun del modo más especulativo y conjetural posible, creo que quedará claro que, de acuerdo con ella, verdad y falsedad son propiedades únicamente de aquel objeto que es el *fin*, el cierre, de la investigación por cuyo medio se alcanza. La diferencia entre conclusiones verdaderas y falsas viene fijada por el carácter de los procedimientos operativos mediante los cuales se determinan las proposiciones acerca de los datos y las proposiciones acerca de los elementos inferenciales (significados, ideas, hipótesis). En cualquier caso, no puedo imaginar que cuando alguien afirma que cosas tales como los martillos o los telares, o procesos químicos como la tinción o la aleación de metales, cuando se usan como medios se distinguen por sus propiedades de adecuación y eficacia (y sus opuestas) más bien que por propiedades de verdad-falsedad, se piense que está diciendo algo distinto al mero lugar común.

IV

La diferencia entre mi idea de la naturaleza de las proposiciones y la que defiende Russell puede aún ilustrarse con otro comentario, esta vez del pasaje en el que, refiriéndose a mi visión de los cambios en la materia de las hipótesis a medida que transcurre la investigación, escribe: «Yo diría que la investigación empieza, como norma, con una aserción que es vaga y compleja, pero la sustituye en cuanto es posible por una serie de aserciones separadas, cada una de las cuales es menos vaga y menos compleja que la original»[8]. Aprovecho para señalar que fueron observaciones previas de este mismo tenor por parte de Russell las que en su día me llevaron a malinterpretar su punto de vista atribuyéndole el supuesto «de que el objeto de la investigación son las *proposiciones»;* una impresión que, si no fuera por su actual desautorización explícita, se vería reforzada al leer: «Cuando nos embarcamos en una investigación, suponemos que *las proposiciones sobre las que estamos investigando* son o bien verdaderas o bien falsas»[9]. Sin volver a hacerle a Russell la atribución que él rechaza, yo diría que, desde mi punto de vista, «las proposiciones *no* son aquello sobre lo que investigamos», y que, en la medida en que encontremos necesario o aconsejable investigar sobre ellas (como es casi inevitable que suceda en el curso de una investigación), no es su verdad o falsedad lo que inquirimos, sino la relevancia y eficacia de su contenido con respecto al problema de que se trate. Señalo también de pasada que la afirmación de Russell parece violar la teoría estrictamente bivalente de las proposiciones al admitir que éstas pueden tener las propiedades de ser vagas-definidas y complejas-simples. No obstante, supongo que su respuesta consistiría en decir que, en su perspectiva, estas últimas cualidades son de carácter derivado, que la primera proposición es vaga y compleja porque es una mezcla de ciertas proposiciones (posiblemente) verdaderas y ciertas otras (posiblemente) falsas. Si bien esta réplica salva dialécticamente la situación, no parece compadecerse con lo que sucede en cualquier caso real de análisis de una proposición en otras dos más simples y más definidas. Pues ese análisis implica siempre la modificación o la transformación de los términos (significados) que aparecen en la proposición original, y no su división en ciertas proposiciones verdaderas y ciertas falsas que fueran desde el principio sus componentes aunque mezcladas.

Yendo al meollo del asunto, sostengo que las primeras proposiciones que formulamos como medio para resolver cualquier problema de una cierta dificultad tenderán en efecto a ser demasiado vagas y groseras para ser eficaces, del mismo modo que, en la historia de la invención de otros instrumentos, las primeras formas son relativamente torpes, antieconómicas e ineficaces. De manera que tendrán que ser sustituidas, en tanto que medios, por otras que sean más efectivas. Las proposiciones son vagas, por ejemplo, cuando no delimitan el problema lo bastante como para indicar qué tipo de solución es relevante. Apenas hace falta decir que, cuando desconocemos las condiciones que constituyen el problema que tratamos de resolver, nuestros esfuerzos por solucionarlo serán a lo sumo palos de ciego, y lo más probable es que resulten precipitados. Los datos sirven como test de cualquier idea o hipótesis que se nos presente, y para esta función también es preciso que sean definidos. Pero, desde mi punto de vista, el grado y la calidad de la definición y de la simplicidad o elementalidad requeridas vienen determinados por el problema que suscita y controla la investigación. Como quiera que se plantee la cuestión desde la epistemología (como un problema basado en la previa asunción de que el conocimiento es y debe ser una relación entre un sujeto cognoscente y un objeto), si partimos de una visión que aborda el conocimiento (la investigación) tal como éste se da en la práctica, la idea de que simplicidad y elementalidad son propiedades *inherentes* de las proposiciones (con independencia de su lugar y de su función dentro de la investigación) carece de sentido. Si entiendo bien la postura de Russell, su test para establecer el ca-

[8] Ob. cit., pág. 403.
[9] Ob. cit., pág. 361 (la cursiva es mía).

rácter simple y definido de una proposición se aplica de modo indistinto a todas las proposiciones, y por tanto carece de toda fuerza indicativa o probatoria respecto de cualquier proposición en particular*.

Aceptando, pues, la declaración de Russell de que su «problema ha sido todo el tiempo el de la relación entre sucesos y proposiciones», y lamentando haberle endosado la opinión de que «las proposiciones son la materia de investigación», quiero llamar la atención sobre lo que parece ser una cierta indeterminación en su modo de entender la relación entre sucesos y proposiciones, y sobre la consiguiente necesidad de introducir una distinción: a saber, la distinción entre el problema de la relación de los sucesos con las proposiciones *en general* y el problema de la relación de una proposición *particular* con el suceso *particular* al que pretende referirse. Puedo entender que Russell sostenga que determinadas proposiciones de un cierto tipo son hasta tal punto efecto directo de determinados sucesos, y de nada más, que «deben ser verdaderas». Pero, a mi modo de ver, esto no responde a la pregunta de cómo sabemos que esa relación directa realmente existe *en un caso dado*. No me parece que esta teoría vaya más allá de especificar el tipo de caso *en general* en el que la relación entre un suceso, en tanto que antecedente causal, y una proposición, en tanto que efecto, es tal que confiere a las instancias de ésta la propiedad de ser verdaderas**. Mas no veo que lleguemos a ninguna parte mientras no tengamos medios de distinguir *qué* proposiciones en concreto *son* instancias del tipo en cuestión.

En el caso ya citado antes de *rojez-aquí*, Russell afirma, según yo le entiendo, que es verdadera cuando es causada por un suceso simple, atómico. Mas, ¿cómo sabemos en un caso dado si ha sido causada de esa forma? O, si lo que él sostiene es que *debe* ser verdadera porque *es* causada por un tal suceso, el cual sería en ese caso un verificador suficiente suyo, no tengo más remedio que preguntar cómo se sabe que ello es así. Estos comentarios van dirigidos a señalar que yo defiendo una teoría de

* Lo que Dewey critica aquí, claro está, es la teoría russelliana del «atomismo lógico» como análisis del significado de la proposición, que presupone una noción de «elementalidad» intrínseca a ésta definida sobre la base de su estructura lógica abstracta o formal. El supuesto de Dewey es que carece de sentido hablar de la «forma lógica» de una proposición *en general*, al margen de su lugar funcional dentro de una investigación concreta y particular. Se trata, evidentemente, de dos nociones muy distintas de «lógica»; véase el comienzo del Capítulo V de este volumen. *[N. del E.]*.

** Se trata, en efecto, de la «teoría causal de la justificación» propugnada por Russell, que como se verá enseguida es el blanco principal de la crítica epistemológica de Dewey en este artículo. *[N. del E.]*.

la verdad como «correspondencia», así como en qué sentido la defiendo: un sentido que en mi opinión está libre de una dificultad fundamental que la concepción de Russell sobre la verdad es incapaz de superar o soslayar. El suceso *por* conocer es el que, según su punto de vista, actúa como causa de la proposición, a la vez que es también su verificador; ¡si bien la proposición es el único medio de conocer el suceso! Semejante punto de vista, como cualquier otro estrictamente epistemológico, paréceme que asume una misteriosa e inverificable doctrina de la armonía preestablecida. Cómo un suceso pueda ser: *(i)* lo-que-está-por-conocer, y por ende resulta por definición desconocido, y *(ii)* lo que es susceptible de ser *conocido* sólo por mediación de una proposición, la cual, a su vez *(iii)* para ser un caso de conocimiento o ser verdadera debe corresponderse con lo-que-está-por-conocer, representa para mí *el* milagro epistemológico. Pues tal doctrina establece que una proposición es verdadera cuando se conforma a aquello que no es conocido sino por medio de ella misma.

Al contrario que éste, mi propio punto de vista toma la correspondencia en el sentido operativo que ella tiene en todos los casos, con la única excepción del caso epistemológico de una pretendida relación entre un «sujeto» y un «objeto»: a saber, el sentido de *responder*, como una llave responde a las condiciones impuestas por una cerradura, o como dos corresponsales se «responden» el uno al otro; o, en general, como una réplica es una respuesta adecuada a una pregunta o una crítica; en una palabra, como una *solución* responde a los requisitos de un *problema*. En esta perspectiva, las partes en «correspondencia» aparecen abiertamente y sobre la mesa, en vez de estar una de ellas fuera para siempre de la experiencia y la otra dentro de ésta en forma de «percepto» o lo que sea. Fue el preguntarme cómo podía afirmarse que algo en la experiencia se corresponde con algo que por definición está fuera de la experiencia, lo cual constituye para la doctrina epistemológica el único medio de «conocer», lo que me hizo empezar a sospechar de la industria epistemológica en su conjunto[10].

[10] Al observar que mi visión de la verdad implica dependencia respecto de las consecuencias (así como la suya depende de los antecedentes, los cuales, no obstante, no están ellos mismos en la experiencia), y después de señalar que ello entraña una ley causal, Russell concluye: «Esas leyes causales, si es que han de servir a su propósito, deben ser "verdaderas" en el sentido mismo que Dewey quiere abolir» (ob. cit., pág. 408). Supongo que no parecerá poco razonable por mi parte el esperar que mi teoría general de la verdad se aplique a los casos particulares, incluido el de la verdad de las leyes causales. Si es que era poco razonable *esperar* que se entendiera de ese modo, me alegra poder aprovechar esta

En el sentido de «correspondencia» como algo operativo y conductual (el sentido que encuentra paralelos definidos en la experiencia corriente), sostengo que mi *tipo* de teoría es la única con derecho a ser llamada una teoría de la verdad como correspondencia.

V

Me alegraría pensar que lo dicho es lo bastante claro y preciso respecto de la naturaleza y función de las «consecuencias» como para que no fuera necesario añadir nada más al respecto. Pero hay algunas críticas de Russell que parecería que quiero evadir si no agrego nada específicamente sobre ellas. Afirma él haberme preguntado varias veces cuál es, de acuerdo con mi teoría, la meta de la investigación, y que no ha recibido ninguna respuesta a su pregunta[11]. Parece haber razones para inferir que esta cuestión está conectada con la creencia de que lo que me propongo es *sustituir* «verdad» por alguna otra cosa, de forma que, no siendo la meta la verdad según la interpretación que de mí hace, estoy forzado a proponer alguna meta distinta. Quien consulte el Índice de mi *Lógica: Teoría de la investigación* se encontrará con la siguiente entrada: «Asertabilidad, garantizada, como fin de la investigación.» A continuación se remite al lector a unos catorce pasajes del texto. A menos que haya alguna diferencia entre «fin» y «meta» que a mí se me escapa, el siguiente pasaje parece ofrecer la respuesta que Russell echa en falta:

> Además, la inferencia, incluso en su conexión con los tests, no es lógicamente final ni completa. El núcleo de toda la teoría desarrollada en esta obra es que la resolución de una situación indeterminada constituye el fin, en el sentido en el que «fin» significa *fin-a-la-vista* y en el sentido en que significa *cierre**.

oportunidad para decir que en efecto así es. No defiendo en este caso un punto de vista que haya «abolido» en todos los demás. *Aplico* el punto de vista general que he expuesto en otros lugares. Existen pocos asuntos respecto de los cuales haya habido tanta experiencia y tanta comprobación como el de la conexión entre medios y consecuencias, ya que dicha conexión aparece involucrada en todos los detalles de cada oficio, arte o empresa. Que la asertabilidad garantizada sea una cuestión de probabilidad en el caso de las conexiones causales es un rasgo que comparte con otras instancias suyas; mientras que, aparentemente, Russell denegaría el nombre de conocimiento, en su sentido más pleno, a cualquier cosa que no sea segura hasta el punto de la infalibilidad, o que no descanse en último término en alguna certeza absoluta.

[11] Ob. cit., pág. 404.

* *Logic: The Theory of Inquiry*, págs. 157-158. [El concepto de «fin-a-la-vista» o «fin-en-perspectiva» *(end-in-view)* es central en todo el análisis de Dewey de la conducta intencional, dentro de la cual él encuadra el conocimiento o la ciencia no menos que la moral, siendo todo ello partes o aspectos de la actividad general de la *investigación* empírica. El fin-a-la-vista es el objetivo que

Lo que quiere decir el pasaje, si no aisladamente sí dentro de su contexto, es que la investigación comienza con una situación *indeterminada*, y no sólo comienza con ella, sino que es controlada por la naturaleza cualitativa específica de ésta*. La investigación, en cuanto que suma de las operaciones mediante las que se resuelve (se fija, se vuelve determinada) la situación, tiene que descubrir y formular las condiciones que describen el problema en cuestión. Ya que *ellas* son las condiciones que hay que «satisfacer» y los determinantes del «éxito». Dado que dichas condiciones son existenciales, sólo se pueden determinar mediante operaciones observacionales; el carácter operacional de la observación se pone claramente de manifiesto en la naturaleza experimental de toda determinación científica de datos. (En el nivel no científico de investigación, se pone de manifiesto en el hecho de que *miramos* y vemos; *escuchamos* y oímos; o, en general, en que hay involucrado un factor motor-muscular, tanto como sensorial, en toda experiencia perceptiva.) Por consiguiente, las condiciones descubiertas en y por la observación operativa constituyen las *condiciones del problema* al que se enfrenta la investigación ulterior; pues los datos, desde este punto de vista, siempre son datos de algún problema específico y por ende no le son dados prefabricados a la investigación, sino que son determinados en y por ella. (Resulta tan obvio que el punto ya establecido en torno a que las proposiciones sobre datos no son casos de conocimiento, sino medios para obtenerlo, es una parte integral de esta perspectiva, que no añado más sobre ello en este instante.) A medida que el problema va asumiendo una

da sentido internamente (y no meramente guía desde fuera) a los distintos pasos de cualquier investigación, la situación concreta que en cada caso quiere verse realizada y de la cual los medios son concreciones parciales. La principal diferencia entre un «fin-a-la-vista» y un «fin» en sentido convencional es que aquél no se contrapone a los medios, ni lógicamente (en cuanto al procedimiento para elegirlo o revocarlo) ni prácticamente (en cuanto a lo que constituye su realización): el fin-a-la-vista son los propios medios *considerados* desde el punto de vista de una investigación cumplida, como determinantes de una situación que *ya* es real y que ya ha completado su significado, mientras que los medios son el propio fin *considerado* como ingrediente *aún* no existencial de una situación que estamos transformando en la investigación para actualizarlo, situación que aun así necesita de ese elemento proyectado para poseer un sentido determinado. Dicho de otro modo, el fin-a-la-vista no se limita a explicar *para qué* hacemos algo, sino *qué* estamos haciendo.] *[N. del E.]*.

* Ob. cit., pág. 105. «Se trata de una duda muy singular» que no sólo suscita la investigación concreta, sino que, en tanto que explícitamente formulada, «ejerce control» sobre ella. Para evitar malentendidos innecesarios, cito también el siguiente pasaje: «Ninguna situación que sea *completamente* indeterminada puede convertirse de forma alguna en un problema con ingredientes definidos» (ibíd., pág. 108). [Capítulo V, págs. 118 y 121 de este volumen.] *[N. del E.]*.

forma paulatinamente más definida por medio de actos repetidos de observación, empiezan a sugerirse posibles soluciones. Tales soluciones posibles son, por definición (en términos de la teoría) *posibles* significados de los datos determinados por la observación. El proceso del razonamiento consiste en una elaboración de las mismas. Cuando se examinan por referencia al material observado, pasan a ser el objeto de proposiciones *inferenciales*. Estas últimas son medios para alcanzar la meta de un conocimiento como aserción garantizada, no instancias o ejemplos de conocimiento. También ellas son de índole operacional, puesto que dictan nuevas observaciones experimentales cuya materia sirve de test a las viejas hipótesis y de punto de partida para otras nuevas, o al menos para modificar las soluciones consideradas hasta ese momento. Y así sucesivamente hasta que queda instituida una situación determinada.

Si esta enunciación condensada se toma en sus propios términos, y no interpretando por adelantado su significado desde alguna otra teoría que ésta excluya lógicamente, creo que hará innecesario cualquier comentario ulterior sobre la tesis que Russell me ha atribuido: es decir, la tesis de que «una creencia está garantizada si resulta útil como herramienta dentro de alguna actividad, esto es, si es causa de la satisfacción de algún deseo», y de que «el único resultado esencial de una investigación exitosa es una acción exitosa»[12].

En bien del entendimiento entre ambos, haré ahora algunos comentarios sobre un pasaje que, si lo he interpretado correctamente, revela la naturaleza de la errónea idea que Russell se ha hecho de mi postura y, por implicación, sugiere también cuál es la genuina diferencia entre nosotros:

> Si existen acontecimientos tales como «creeres», lo cual parece innegable, la cuestión es: ¿pueden dividirse en dos clases, los «verdaderos» y los «falsos»? O, en caso de que no, ¿pueden analizarse de tal forma que sus ingredientes se puedan dividir en esas dos clases? Si cualquiera de estas dos preguntas se responde afirmativamente, ¿la diferencia entre «verdadero» y «falso» reside en el éxito o fracaso de los efectos del creer, o en alguna otra relación que puedan tener con acontecimientos relevantes?[13]

Basándome en otros pasajes, algunos ya citados aquí, tengo buenos motivos para suponer que se me atribuye la opinión de que «la diferencia entre "verdadero" y "falso" reside en el éxito

[12] Ob. cit., págs. 404 y 405.
[13] Ob. cit., pág. 405.

o fracaso de los efectos del creer.» Después de todo lo dicho, confío en que se comprenda ya que la cuestión de la verdad-falsedad *no* tiene que ver, para mí, con los efectos del *creer*, ya que toda mi teoría se guía por el intento de establecer qué condiciones y operaciones de investigación *garantizan* un «creer», o justifican su aserción como verdadera; y que las proposiciones como tales, lejos de ser casos de un creer, son medios para alcanzar un creer garantizado, viniendo determinado su valor como medios por su pertinencia y eficacia a la hora de «satisfacer» unas condiciones que son rigurosamente establecidas por el problema en cuya resolución se emplean.

No obstante, en este punto de la discusión el pasaje citado me interesa más como indicación de la diferencia que existe entre nosotros que como manifestación de la naturaleza del error de comprensión que aqueja a Russell[14]. Creo del modo más firme que la distinción entre «verdadero» y «falso» pertenece a la relación que las *proposiciones*, en tanto que medios de investigación, «mantienen con acontecimientos relevantes». Tal como yo veo las cosas a la luz de la explicación de Russell, la diferencia entre nosotros se refiere a la cuestión de *qué* acontecimientos *son* los relevantes. Y espero que a estas alturas ya no sea necesario repetir que, según mi teoría, los acontecimientos relevantes son aquellas consecuencias existenciales que, en virtud de operaciones existencialmente realizadas, satisfacen (atienden, cumplen) las condiciones fijadas por los acontecimientos que constituyen un problema. Estas consideraciones me conducen al último de mis comentarios.

VI

En un escrito más antiguo, uno de cuyos pasajes cita Russell, llegaba yo a la conclusión de que su interpretación de mi posición en términos de satisfacción de deseos personales, de éxito en actividades que se realizan con el fin de satisfacer deseos, etc., se debía a que no reparaba en la importancia que para mi teoría tiene la existencia de situaciones problemáticas o in-

[14] Quiero hacer notar que, cuando empleo en el texto las palabras «erróneo» y «correcto», lo hago a conciencia para evitar decir «falso» y «verdadero»; porque, de acuerdo con mi punto de vista, el entender y el malentender, la concepción clara y la confusa, la lectura recta y la torcida, son cosas que tienen que ver con proposiciones, las cuales no son finales o completas en sí mismas sino que se usan como medio para un fin: la resolución de un problema; mientras que es a esa resolución, en tanto que *conclusión* de la investigación, a la que se aplican los adjetivos de «verdadera» y «falsa».

determinadas, no sólo como fuente de la investigación, sino también como instancia de control de la misma. Lo que sigue es una parte de lo que allí escribía:

> Russell empieza por convertir primero una *situación* dudosa en una duda personal [...]. Más tarde, al transformar dicha duda en un malestar privado, la verdad queda identificada [en mi punto de vista] con la eliminación de ese malestar [...]. [Pero] la «satisfacción» es una satisfacción de las condiciones prescritas por el problema.

A estos mismos efectos, menciona Russell también una frase del Prefacio [de la *Lógica]* en la que yo afirmaba, en vista de anteriores malentendidos de que había sido objeto mi postura, que las consecuencias sólo deben aceptarse como test de validez «*siempre y cuando* tales consecuencias se instituyan operacionalmente»*.

Russell hace dos comentarios respecto de estas dos condiciones expresas que gobiernan el significado y la función de las consecuencias. Uno de ellos concierne a la indicación de que las consecuencias sean «operacionalmente instituidas». Por desgracia para la causa de nuestra mutua comprensión, se reduce a una única frase, la de que su «significado me resulta algo oscuro». Afortunadamente el segundo comentario, el que se refiere a la necesidad de que el carácter «dudoso», problemático, etcétera, se atribuya a la situación «objetiva» y no a una persona o «sujeto», es más extenso:

> Dewey *parece* escribir como si una situación dudosa pudiera existir sin un dudador personal. No puedo creer que quiera decir eso; no es posible que pretenda decir, por ejemplo, que había situaciones dudosas en eras astronómicas y geológicas anteriores al surgimiento de la vida. La única forma en que puedo interpretar lo que dice es suponiendo que, para

* El pasaje original puede encontrarse en el vol. I de la *Library of Living Philosophers*, pág. 571. También se establece como condición el que es necesario que las consecuencias sean «tales que resuelvan el problema concreto que suscita las operaciones» *(loc. cit.*, citado del Prefacio de mi *Lógica).* [Dewey está citando la célebre serie de compilaciones sobre el pensamiento de filósofos contemporáneos coordinada por Paul Arthur Schilpp, en la que cada autor estudiado contribuye con una autobiografía intelectual y una réplica a los trabajos de los colaboradores del volumen, serie que precisamente se inició con Dewey: P. A. Schilpp (comp.), *The Philosophy of John Dewey,* The Library of Living Philosophers, vol. I, Northwestern University and Southern Illinois University, Evanston, Illinois, 1939. En concreto, el texto que cita pertenece a su réplica a la contribución de Russell, «Dewey's New Logic», págs. 135-156.] *[N. del E.].*

> él, una «situación dudosa» es una situación que suscita la duda, no sólo en algún individuo aislado, sino en cualquier persona normal, o en cualquier persona deseosa de alcanzar un cierto resultado, o en cualquier observador científicamente preparado que esté investigando la situación. En la idea de una situación dudosa está involucrado *algún* propósito, es decir, *algún* deseo[15].

Cuando la expresión «situación dudosa» se toma en el sentido que posee dentro del contexto de mi teoría general de la experiencia, realmente *quiero* decir que puede existir sin un dudador personal; es más, también digo que «los estados personales de duda que no son suscitados por, ni son relativos a, alguna situación real son patológicos; en su versión extrema, constituyen la manía de dudar. [...] El hábito de dar cuenta de lo dudoso como si nos perteneciera sólo a *nosotros,* y no a la situación existencial en la que nos hallamos atrapados e implicados, es una herencia de la psicología subjetivista»*. Esta tesis va unida de modo tan íntimo y fundamental a toda mi teoría de la experiencia como algo conductual (aunque no «conductista» en el sentido técnico que la palabra ha adquirido), como interacción de organismo y medio, que si intentara justificar lo afirmado en el párrafo recién citado tendría que volver a formular por entero lo que en otras partes he expuesto muy por extenso. Me limitaré aquí a un solo punto. Lo que establezco de manera inequívoca es que la naturaleza *problemática* de las situaciones tiene su fuente y su prototipo en la descompensación o desequilibrio que aparece recursiva y cíclicamente en la interacción entre organismo y medio; algo que podemos ejemplificar con el hambre, no en tanto que «sentimiento», sino como una forma de comportamiento orgánico que se manifiesta, por ejemplo, en desasosiego corporal y en actos corporales de búsqueda de alimento. Dado que no dispongo del espacio necesario para reformular esa concepción de la experiencia de la cual la tesis sobre la naturaleza existencial de la situación indeterminada o problemática es una parte (concepción, no obstante, que está lógicamente implicada en ésta y que viene exigida por ella), me limitaré a unos breves comentarios tendentes a hacer más claras, si ello fuera posible, las diferencias entre mi posición y la de Russell. *(i)* Todas las experiencias son interacciones de un organismo y un medio; una situación dudosa o problemática no es, por supuesto, una excepción. Pero las energías de un orga-

[15] Ob. cit., pág. 407.

* *Logic,* pág. 106. [Capítulo V, pág. 118 de este volumen.] *[N. del E.].*

nismo implicadas en esa interacción concreta que constituye, o *es*, la situación problemática son las propias de la actividad normal de la vida. *No* son las del dudar. Como he dicho, la duda se puede imputar legítimamente al organismo únicamente de un modo *secundario* o derivado. *(ii)* «Cada una de esas interacciones es un proceso temporal, no un acontecimiento momentáneo, no un corte. Por lo tanto, la situación dentro de la cual transcurre es indeterminada respecto de sus *frutos* [...]. Incluso si las condiciones existenciales fueran determinadas, sin otra cualificación, en y desde sí mismas, serían indeterminadas [lo serían en determinados casos] en *significación:* esto es, en lo que comportan y lo que presagian en su interacción con el organismo»*. Este pasaje debería arrojar luz sobre el sentido en el cual un organismo existente está existencialmente implicado o involucrado en una situación mediante su interacción con las condiciones circundantes. De acuerdo con mi punto de vista, la única forma de representar en ese cuadro a la «persona normal» es como aquella que sólo investiga ante la presencia real de un problema. *(iii)* Todo lo que se requiere, en esta perspectiva, es que la era astronómica o geológica en cuestión sea un ingrediente real de alguna situación problemática experimentada. Hablando en términos lógicos no estoy obligado a entrar en ningún tipo de especulación cosmológica en torno a tales épocas dado que, según mi teoría, cualquier proposición acerca de ellas es de la índole de lo que A. F. Bentley llama muy acertadamente «*extrapolaciones*», bien entendido que bajo determinadas condiciones perfectamente legítimas, pero aun así extrapolaciones**.

En la medida en que la especulación cosmológica sobre situaciones indeterminadas en épocas astronómicas o geológicas sea relevante para mi teoría (o mi teoría para ella), *cualquier*

* *Logic*, págs. 106-107.[Capítulo V, pág. 117 de este volumen.] *[N. del E.]*.

** A. F. Bentley, *Behavior, Knowledge and Fact* (1935), Sección XIX, «Experience and Fact», especialmente páginas 172-179. El pasaje debe leerse en conexión con la Sección XXVII, «Behavioral Space-Time». Me complace poder remitir a las tesis de Bentley a todos aquellos interesados en la parte de mi teoría que tiene que ver con acontecimientos prehumanos y preorgánicos, sin que ello signifique hacerle responsable a él de lo que yo haya dicho en torno a cualquier otro punto. [Arthur Fisher Bentley (1870-1957), filósofo norteamericano preocupado por los problemas de la teoría social y política, especialmente en su vertiente metodológica, a la que aportó un enfoque experimental y conductual para el análisis de la acción social y los procesos políticos. Dewey publicaría algunos años más tarde una obra en colaboración con él, *Knowing and the Known* (1949), en la que desarrollarán un enfoque «transaccional» (no individualista ni mecanicista) para la explicación de los fenómenos sociales.] *[N. del E.]*.

opinión que defienda que el hombre es una parte de la naturaleza, no algo externo a ella, sostendrá que ese hecho de ser parte de la naturaleza cualifica por completo su «experiencia». Por consiguiente, sostendrá sin duda también que la presencia de indeterminación en la experiencia humana, una vez se toma ésta en el sentido objetivo del comportamiento interactivo y no como una concepción privada que se añade a algo totalmente ajeno a ella, es evidencia de una correspondiente indeterminación en el proceso de la naturaleza dentro del cual el hombre existe (actúa) y del cual él ha surgido. Por supuesto, quien, como al parecer hace Russell, defienda la doctrina de que existe un sujeto independiente como causa de la «dudosidad» o de la «problematicidad» de las situaciones, adoptará su misma opinión, confirmando de este modo mi impresión de que la diferencia entre nosotros tiene su fuente principal en nuestra distinta visión de la naturaleza de la experiencia, la cual a su vez se corresponde con concepciones diferentes de la conexión que hay entre el hombre y el resto del mundo. Russell no ha reparado en la posibilidad de que haya otra teoría genérica de la experiencia como alternativa a las concepciones predarwinianas de Hegel, por un lado, y de Mill, por otro.

La especificación que hago en mi teoría respecto de la necesidad de que las consecuencias sean «operacionalmente instituidas» es, por descontado, algo íntimamente ligado a mi teoría toda de la investigación. No me sorprende que Russell encuentre «algo oscuro» el pasaje concreto que cita si lo toma aislado de su lugar central dentro de mi teoría total de la experiencia, la investigación y el conocimiento. Cito a continuación una frase en la que se percibe la intrínseca conexión entre esta parte de mi teoría y el punto recién mencionado —el que se refiere al papel de las situaciones indeterminadas en la investigación—: «Las situaciones que encierran perturbaciones y dificultades, que son confusas u oscuras, no pueden ser enderezadas, aclaradas y puestas en orden mediante manipulaciones de nuestros estados mentales personales»*. Ésta es la versión negativa de la tesis de que las operaciones de índole existencial, las operaciones que son acciones, que hacen algo y realizan algo (un cambio en el tipo de estado interactivo), constituyen el único medio de producir consecuencias que afecten en algo a la asertabilidad garantizada.

Como cierre de este tramo de la discusión, voy a detenerme en la enumeración de algunas cosas que me desconciertan y

* *Logic*, pág. 106. [Capítulo V, pág. 118 de este volumen.] *[N. del E.]*.

que, además, no se relacionan únicamente con la posición de Russell, sino con opiniones ampliamente difundidas. *(i)* Me desconcierta el hecho de que personas que están implicadas sistemáticamente en investigar cuestiones, problemas (como sin duda lo están los filósofos), sientan tan poca curiosidad por la existencia y la naturaleza de los problemas. *(ii)* Si un «sujeto» es un extremo en una relación en la que los objetos (los sucesos) son el otro extremo, y si la duda no es más que un estado de un sujeto, ¿por qué el conocimiento no es también lisa y llanamente un estado mental de un sujeto? Y *(iii)* esa otra cosa desconcertante que ya he mencionado: ¿Cómo puede nadie mirar *tanto* el objeto (el suceso) *como* la proposición acerca de él para determinar si ambos «se corresponden»? Y si uno puede mirar directamente al suceso *in propria persona,* ¿por qué tener de él un duplicado en la proposición (idea o percepto, según algunas teorías) salvo, quizá, como algo útil para la comunicación con otros?

No quiero terminar sin decir que he intentado conducir la discusión dentro del espíritu señalado por Russell, evitando en la medida de lo posible todo malentendido y enfocando los asuntos debatidos de un modo tan libre de controversia como permite la coherencia con mi esfuerzo de hacer claras mis propias opiniones. En ello he sido consciente de la agudeza e importancia de su comentario en el sentido de que «es debido a que las diferencias alcanzan a lo profundo por lo que es difícil hallar palabras que ambas partes puedan aceptar como formulación imparcial de la cuestión». Vista la profundidad de las diferencias, a duras penas puedo esperar haber superado con total éxito esa dificultad. Pero, al menos, sí me he preocupado más de hacer inteligible mi postura que de refutar la de Russell, de suerte que las observaciones polémicas que he hecho nacen de la convicción de que los contrastes agudos son un medio importante, quizá indispensable, para hacer nítidos los perfiles y definidos los contenidos de cualquier posición.

Añado mi agradecimiento a Russell por dedicar tanto espacio a mis opiniones y darme de ese modo la oportunidad de reformularlas. Si la extensión de esta réplica no parece guardar proporción con la que en el libro de Russell ocupa la crítica a mis puntos de vista, ello se debe a la importancia que atribuyo a ese libro. Pues pienso que, con su gran habilidad para el análisis, Russell ha reducido a sus ingredientes últimos una posición ampliamente difundida, y ese logro elimina mucho de lo que de vago y confuso había en ella. En concreto, opino que la postura que adopta respecto de la relación causal entre un suceso y una proposición representa el primer intento con éxito de ofrecer una interpretación clara de lo que *debe* significar «correspondencia» en las vigentes epistemologías realistas. La enunciación en términos de una relación causal entre suceso y proposición permite deshacerse, en mi opinión, de una gran cantidad de material inservible que atesta las formulaciones que normalmente se dan de la relación «epistemológica». Que también creo que los logros de este libro desvelan el defecto fundamental de la explicación epistemológica de la correspondencia —por contraposición a la experiencial-conductual—, es cosa que habrá quedado clara para el lector. Pero al menos la cuestión en esa medida se ve clarificada y se traslada a un ámbito más amplio que el de las diferencias entre las tesis de Mr. Russell y las mías.

Capítulo VII

El carácter práctico de la realidad (1908)*

I

He tenido recientemente una experiencia que, aunque insignificante en sí misma, podría servir como índice de la situación filosófica presente. En el curso de una crítica a la idea neokantiana de que para constituir el conocimiento son necesarias las funciones *a priori* del pensamiento, llegó un punto en el que fue preciso negar el postulado que subyace a ella: a saber, la existencia de algo que pueda propiamente llamarse estados mentales o impresiones subjetivas, previas a todo reconocimiento objetivo y, por tanto, necesitadas de alguna función trascendental que las ordene en un mundo de referencia estable y coherente. Se argüía que esos así llamados datos mentales originales son en realidad cambios de dirección, mediante un estado de incompatibilidad o de conmoción, dentro del reajuste o reconstrucción de los hechos objetivos. Tal opinión fue recibida con el grito de: ¡«subjetivismo»! A su autor le había parecido que se trataba más bien de una crítica de la proposición central del subjetivismo hecha sobre bases al mismo tiempo naturalistas y éticas. ¿Por qué esa diversidad de interpretaciones? Hasta donde se le alcanza al autor, ello se debe al hecho de que ciertas cosas características de la vida práctica, cosas tales como la carencia y la necesidad, el conflicto y la colisión, el deseo y el esfuerzo, la pérdida y la satisfacción, habían sido referidas abiertamente a la realidad; y al hecho, además, de que la fun-

---

* «Does Reality Possess Practical Character?», *The Middle Works of John Dewey*, ed. de Jo Ann Boydston. Carbondale y Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1977, vol. 4, págs. 125-142. Publicado originalmente en el volumen colectivo de *Essays, Philosophical and Psychological, in Honor of William James*, Nueva York, Longmans, Green, and Co., 1908, págs. 53-80; reimpreso como «The Practical Character of Reality» en *Philosophy and Civilization*, Nueva York, Minton, Balch and Co., 1934, págs. 36-55. *[N. del E.]*.

ción y estructura del conocer se conectaban sistemáticamente con dichos aspectos prácticos. Estas dos ideas resultan, a no dudar, bastante radicales; la segunda puede que sea, más o menos, revolucionaria. Lo más probable, lo esperable en principio, era que los críticos hostiles no tuvieran dificultad en poner de manifiesto errores concretos de hecho o de interpretación en ellas. Pero no: el método más simple, el más eficaz, consistía en desestimar todo el asunto por tratarse de anárquico subjetivismo.

Esto me dio y me sigue dando que pensar. Sólo he sido capaz de encontrarle una explicación: en la filosofía actual, todo lo que tenga una naturaleza práctica es considerado como «meramente» personal, y ese «meramente» tiene el poder de denegar a cualquier cosa que lo ostente un asiento legítimo en el tribunal de la jurisdicción cósmica. Me parece que esta forma de pensar constituye el gran e ignorado presupuesto de la filosofía contemporánea: muchos que quizá se retraerían ante tal doctrina si se formulara expresamente se aferran sin embargo desesperadamente a sus implicaciones. Mas es seguro que, en tanto que presupuesto subyacente, es puro prejuicio, una reliquia cultural. Si suponemos que la tradición de las discusiones filosóficas desapareciera y la filosofía tuviera que comenzar desde cero a partir de las tendencias más activas hoy día —ésas que luchan por abrirse paso en la vida social, la ciencia, la literatura y el arte—, difícilmente imagina uno que pudiera surgir y ganar crédito una opinión filosófica que no le concediera un amplio espacio dentro de su esquema de cosas a lo práctico y lo personal, y que no lo hiciera sin emplear términos desmerecedores como «fenoménico», «meramente subjetivo», etcétera ¿Qué menos que aquello que le aporta a la vida drama, comedia y sentimiento sea incluido entre las cosas? Sin duda, lo que llamamos vida, lo que consideramos como genuinamente vital, no es el todo de las cosas, pero es una parte de ellas; y es la parte que más tiene que ver con el filósofo —a menos que haya roto por completo con su vieja dignidad de amante de la sabiduría—. ¿Qué va a ser de la filosofía, por lo que toca a los intereses humanitarios y liberales, si en una era en la que la persona y lo personal inundan la política, la industria, la religión, el arte y la ciencia, ella se contenta con ese cotorreo fenomenista cada vez que aparece en escena lo personal? Una vez que la ciencia se ha visto conducida por la idea de evolución a introducir en el mundo los principios de iniciativa, variación, lucha y selección, y cuando las fuerzas sociales han llevado a la bancarrota los dogmas absolutistas y estáticos como autoridades que puedan guiar nuestras vidas, es una frivolidad que la filosofía se niegue a mirar cara a cara la situación. Relegar la necesidad, las tensiones y las presiones, la lucha y la satisfacción, a lo meramente

personal, y lo meramente personal al limbo de lo que no es ni carne ni pescado, y hacerlo además como si todo esto fuera de suyo, no parece sino el recitado inconsciente de un prejuicio ancestral.

Cuando nos situamos fuera del alcance de los ecos de la tradición, vemos que lo que parece molestar es la relación del conocimiento con la función práctica de las cosas. Sea la realidad en sí misma tan «práctica» como usted quiera, pero que ese carácter práctico no ponga sus profanas manos en el arca sagrada de la verdad. Toda forma nueva de interpretar la vida —todo nuevo evangelio— se enfrenta a la acusación de ser antinómica. Una imaginación aherrojada por la costumbre es capaz de captar qué restricciones se aflojan y qué controles se eliminan con ella, pero no las responsabilidades y test inescapables que la nueva idea introduce. Y así la noción de que el conocimiento produce una diferencia en y para las cosas les parece libertina a quienes no saben ver que la necesidad de realizar bien ese cometido, de producir la diferencia correcta, le impone a la inteligencia unas restricciones hasta ahora desconocidas para ella: sobre todo en la filosofía, el más frívolamente irresponsable en cuanto a sus procedimientos y el más irresponsablemente adusto de todos los frutos históricos de la inteligencia.

¿Por qué habría de ser objetable de antemano la idea de que el conocimiento produce una diferencia en y para las cosas? Si uno está ya suscrito a la creencia de que la Realidad se halla pulcra y definitivamente envuelta en un paquete en el que no hay cabos sueltos, ni asuntos pendientes, ni puntos de partida nuevos, entonces se opondrá a que el conocimiento produzca una diferencia, exactamente igual que se opondría a cualquier otra intromisión impertinente. Pero si cree que el propio mundo está en transformación, ¿por qué iba a resultarle desdeñable *a priori* el pensamiento de que el conocimiento constituye su modo más importante de modificación y el único órgano para guiar ésta?

En mi opinión, no hay más respuesta que la de que la teoría del conocimiento ha venido edificándose sistemáticamente sobre la noción de un universo estático, de forma que incluso aquellos que están en perfecta disposición de asimilar las lecciones de la física y de la biología en torno a la energía siempre en movimiento y el hecho de la evolución, y las de la historia respecto a la permanente transformación por que atraviesan los humanos asuntos (la ciencia incluida), conservan sin cuestionársela la creencia en una teoría del conocimiento que es de todo punto imposible armonizar con su propia teoría sobre las cosas por conocer. La epistemología moderna, al crear la idea de que el modo de formarse concepciones correctas consiste en

analizar el conocimiento, ha reforzado este punto de vista. Pues ello conduce inmediatamente a la opinión de que las cosas han de tener ellas mismas una configuración teórica e intelectual, y no práctica. Tal opinión es afín por naturaleza a los idealistas; pero que los realistas les concedan a éstos tan fácilmente esa baza al afirmar sobre la base de una teoría formal del conocimiento cómo tienen que ser las cosas, en lugar de aceptar la guía de las cosas para establecer qué *es* el conocimiento, constituye una anomalía tan sorprendente que da pie para pensar que la noción de una realidad estática se apoyaba en último término en ideas referidas al conocimiento. Tomemos, por ejemplo, el caso más sorprendente por más extremo: el conocimiento de un acontecimiento pasado. Es absurdo suponer que el conocimiento produce una diferencia en el contenido final o apropiado del conocimiento, es decir, en el objeto que satisface los requisitos del conocer. Si así fuera, éste seguiría él solo alimentando su propio impulso y se embarcaría en un regreso sin fin. Pero no parece sino la superstición misma del intelectualismo el suponer que tal hecho relativo al conocimiento pueda decidir cuál es la naturaleza de esa referencia al pasado que, cuando se hace correctamente, resulta final. Ninguna doctrina sobre el conocimiento puede empecer la creencia —si hubiera suficiente evidencia específica en su favor— de que lo que conocemos como pasado puede ser algo que ha sufrido *de modo irreversible* precisamente esa diferencia que el conocimiento produce.

Ahora bien, los argumentos en contra del pragmatismo —término por el que entiendo aquella doctrina según la cual la realidad posee un carácter práctico, carácter que se expresa del modo más eficaz en la función de la inteligencia—[1] parecen caer de lleno en esta falacia. Dan por hecho que sostener que el conocimiento produce una diferencia en lo que existe equivale a sostener que produce una diferencia en el objeto *por* conocer, frustrando así su propia intención; pero nótese que la realidad que es el objeto apropiado de conocimiento en un determinado caso puede ser precisamente una realidad en la cual el conocer ha acertado a producir la diferencia necesaria. Es ésta una cuestión que no puede saldarse manipulando el concepto de conocimiento o mediante una discusión dialéctica en torno a su esencia o naturaleza. Es una cuestión de hechos, de cómo existe el conocer dentro del esquema general de lo existente. Si las cosas experimentan cambios sin dejar por ello de ser reales, no puede haber ninguna barrera *formal* que impida que el conocer sea un tipo específico de cambio en las cosas, ni que su test sea el de si logra llevar a efecto el tipo de cambio pretendido. Si conocer fuera producir un cierto cambio en una realidad, entonces, cuanto más revelara ese cambio, más transparente y adecuado sería dicho conocimiento. Y si todas las cosas existentes están en transición, entonces el tipo de conocimiento que las refracta y las pervierte es justamente aquel que las trata como si fueran algo de lo que el propio conocimiento es como una instantánea. Por la misma razón, el tipo de conocimiento que resulte ser válido será el que participa activamente en un cambio para que éste tenga lugar de la forma requerida. Si la realidad está ella misma en transición —y esta doctrina no tiene su origen en el réprobo pragmatista, sino en el físico y en el naturalista y en el historiador—, entonces la tesis de que el conocimiento *es* la realidad provocando en sí misma un tipo de cambio concreto y especificado parece ser la que cuenta con más posibilidades a la hora de cimentar sobre ella una teoría del conocer que se mantenga íntegramente en contacto con lo genuino y lo válido.

[1] La definición que doy a esta altura de la discusión es puramente personal y arbitraria. No se pretende decir que «pragmatismo» se use actualmente sólo con este sentido; es obvio que hay otros. Tampoco significa que éste sea el sentido en que *debe* usarse. No tengo deseo alguno de legislar ni sobre el lenguaje ni sobre la filosofía. Lo que sí indica la definición es el sentido en el que se usa en este ensayo; el movimiento pragmático es aún tan laxo y cambiante que considero que uno tiene derecho a fijar su propio significado, siempre y cuando lo avise y se atenga a él.

II

Si se despeja el panorama de objeciones *a priori* y se hace evidente para todos que el pragmatismo no puede darse de lado mediante manipulaciones formales o dialécticas de las expresiones «conocimiento» o «verdad», sino sólo mostrando que determinadas cosas concretas no son como él dice que son, podemos pasar a considerar algunas afinidades del sentido común con el pragmatismo. El sentido común entiende que la inteligencia tiene un propósito, y que el conocimiento se traduce en algo. En una ocasión le oí comentar a un físico sin familiaridad alguna con la controversia pragmática que el conocimiento que tiene un mecánico o un granjero es lo que en Nueva Inglaterra llaman «tener olfato» *[gumption]* —una percepción clara de la conexión de las cosas y de sus usos—, y que él veía la ciencia natural como un tener olfato a escala mayor: un catalogar y disponer convenientemente un todo de cosas de modo que rindan lo más eficazmente un servicio. En términos populares, el buen juicio es saber juzgar el valor relativo de cada cosa; el buen sentido es la sabiduría común, la capacidad de aprehender dere-

chamente las cosas, de adaptar la herramienta al problema, de elegir los recursos que cada tarea requiere. Ser razonable es reconocer en las cosas su carácter de obstáculos y de recursos. La inteligencia, en su uso corriente, es un término práctico: la capacidad de interpretar las cuestiones en relación con las necesidades y las posibilidades de las diferentes situaciones en que uno es llamado a hacer algo; capacidad de percibir las cosas en términos de los ajustes y adaptaciones que ellas permiten o entorpecen. Un test objetivo para detectar la presencia o ausencia de inteligencia es la influencia sobre la conducta. Donde no se aprecia capacidad para introducir ajustes, no hay inteligencia; la conducta que deja traslucir el manejo de condiciones complejas y novedosas implica un alto grado de raciocinio. Todo esto sugiere al menos que una realidad-por-conocer, una realidad que sea el objeto adecuado del conocimiento, es una realidad-de-usos-y-no-usos, directa o indirectamente, y que una realidad que no sea en algún sentido de usos, o de implicaciones para el usar, es absolutamente indiferente *por lo que al conocimiento toca*.

Supongo que nadie negará que el conocimiento *desemboca* en alguna acción que hasta cierto punto cambia las cosas, aun cuando ésta consista sólo en mantener más a sabiendas una línea de conducta en la que ya se había entrado de modo instintivo. Cuando veo una señal en la esquina de la calle, puedo girar o seguir recto sabiendo lo que hago. Las percepciones del científico no tienen por qué tener un uso «utilitario» tan obvio, pero es seguro que se comportará de forma distinta después de tenerlas, siquiera sea como investigador; y el efecto acumulativo de tales cambios acaba por modificar la acción manifiesta del hombre corriente. Que el conocimiento, *una vez que ha tenido lugar,* produce una diferencia de esta clase es cosa que pocos negarán; si a ello se redujera lo que el pragmatismo quiere decir, puede que fuera aceptado como un truismo inocuo. Pero hay aún otra cuestión de hecho: ¿cómo está relacionada la acción «consecuente» con el conocimiento «precedente»? ¿Cuándo *tiene lugar* ese «una vez que ha tenido lugar»? ¿Qué grado de continuidad existe? ¿Conocer y actuar inteligentemente son dos tipos de cosa diferentes, o es sólo la cualidad dominante en ellas lo que las distingue? ¿Cómo consigue una cosa desembocar en acción al término de su conocimiento sin estar ya cambiando mientras se la conoce? Es más, ¿acaso los cambios activamente efectuados no constituyen todo el *importe* del conocimiento, y por ende su medida última y su test de validez final? Si sólo *sucede* que el conocer, una vez que está cumplido, pasa a algún tipo de acción, ¿qué milagro hace que la acción subsiguiente resulte tan ceñida a la situación? ¿No es lo cierto

más bien que el «conocimiento» se instituye y se construye para anticipar el consiguiente resultado, y que, en la medida en que sea sabio y prudente, se mantiene abierto a revisión mientras éste se produce? Ciertamente el moralista (y aquí se podría citar, por ejemplo, a Goethe, Carlyle y Mazzini) y el hombre común a menudo coinciden en que un conocimiento pleno, una adecuada certidumbre sobre la realidad, sólo puede hallarse en el fruto que completa las ideas; que tenemos que poner en práctica una doctrina para *conocer* su verdad; en otro caso no es sino dogma o doctrinarismo. La ciencia experimental es el reconocimiento de que ninguna idea tiene derecho a ser llamada «conocimiento» en tanto no haya sido sometida a esa abierta manipulación de las condiciones físicas de la que habrá de surgir el objeto al que la idea se refiere. Si uno pudiera librarse de sus teorías lógicas tradicionales y ponerse a construir de nueva planta una teoría del conocimiento basándose en el modo de proceder del hombre común, el moralista y el experimentalista, ¿resultaría forzado o, por el contrario, perfectamente natural decir que las realidades que *conocemos,* de las que estamos seguros, son precisamente aquellas que han cobrado forma en, y por medio de, las operaciones activas del conocer?

Paso ahora a otro tipo de consideración. Con certeza uno de los problemas más genuinos de la vida moderna es la reconciliación de la visión científica del universo con las pretensiones de la vida moral. ¿Son los juicios relativos a la redistribución de la materia en movimiento (o cualquier otra fórmula similar) los únicos válidos? ¿O también lo son las explicaciones del universo en términos de posibilidad y deseabilidad, de iniciativa y responsabilidad? No es momento de extenderse sobre la importancia de la vida moral, ni sobre la suprema importancia de la inteligencia dentro de ella. Pero sí parece serlo de preguntarse cómo se relacionan los juicios morales —juicios en torno al «podría» y el «debería»— con el mundo que presenta el conocimiento científico. Construir una teoría del conocimiento que haga necesario negar la validez de las ideas morales, o bien que obligue a referirlas a algún universo distinto y separado del que habitan el sentido común y la ciencia, es al mismo tiempo provinciano y arbitrario. El pragmatista al menos ha intentado plantar cara, y no hurtar el bulto, a la pregunta de cómo es que el «conocimiento» moral y el científico pueden referirse a uno y el mismo mundo. Y sean cuales fueren las dificultades que plantea la solución por él ofrecida, la idea de que los juicios científicos deben asimilarse a los morales está más cerca del sentido común que la teoría de que hay que negarles validez a los juicios morales porque no cuadran con una teoría preconcebida sobre la naturaleza de ese mundo al que los juicios cien-

tíficos deben referirse. Y todos los juicios morales versan sobre cambios que es preciso hacer.

III

Pasemos ahora a una afinidad concreta entre la teoría pragmática y los resultados recientes de la ciencia. Que para que algo ocurra en el ámbito del conocimiento es necesario que haya un organismo que reaccione o se comporte de una determinada manera, es cosa que parece tan bien establecida como pueda estarlo cualquier otra proposición. Es un hecho llamativo, muy susceptible de despertar nuestra curiosidad, el que la función racional aparezca intercalada dentro de un esquema de dispositivos prácticos. Las partes y miembros del organismo desde luego no están ahí primariamente para la intelección pura o para la contemplación teórica. El cerebro, el órgano físico último del pensamiento, es parte de la misma maquinaria práctica a la que pertenecen piernas, manos y ojos y que procura una adaptación del entorno a las exigencias vitales del organismo. Que el cerebro libra a la conducta orgánica de una total servidumbre a las condiciones físicas inmediatas, que permite liberar energía en pro de fines remotos y en continua expansión, es ciertamente un hecho valiosísimo, pero no saca al cerebro de la categoría de los dispositivos orgánicos de comportamiento[2]. Que el órgano del pensamiento, del conocimiento, era al menos en su origen un órgano de la conducta, supongo que pocos lo negarán. E incluso si intentamos pensar que la función cognitiva ha sobrevenido como una operación diferenciada, es difícil creer que la transfiguración haya sido tan radical que el conocimiento haya perdido todo rastro de su conexión con el impulso vital. Mas, salvo que así lo supongamos, ¿acaso tenemos otra alternativa que afirmar, o bien que esa presencia sostenida del impulso vital constituye un factor perturbador y refractante, el cual impide para siempre al conocimiento alcanzar su meta propia, o bien que la meta del conocimiento *es* promover de cierta manera y llevar adelante el impulso vital, lo que comporta determinados cambios en las cosas?

[2] Es interesante observar cómo los rompecabezas metafísicos relacionados con el «paralelismo», la «interacción», el «automatismo», la relación de «conciencia» y «cuerpo», se evaporan tan pronto como dejamos de aislar al cerebro como un sustrato físico peculiar de la mente en general y lo tratamos simplemente como una porción del cuerpo que sirve de instrumento al comportamiento adaptativo.

El problema no puede esquivarse —a no ser a la manera del avestruz— diciendo que semejantes consideraciones son «meramente genéticas», o «psicológicas», y que únicamente tienen que ver con el origen y la historia natural del conocer. Pues la cuestión estriba en que la reacción orgánica, la conducta del organismo, afecta al *contenido* de la consciencia. La materia de toda consciencia es la-cosa-en-relación-con-el-organismo: como estímulo directo o indirecto, o como material al que responder, ya sea presente o remoto, ulterior o ya logrado.

Nadie, que yo sepa, niega esto respecto del campo perceptual de la consciencia. Placeres, dolores, el hambre, la sed, todos ellos cualidades «secundarias», involucran inextricablemente la «interacción» de organismo y entorno. El campo perceptual se distribuye y dispone como campo posible de las reacciones selectivas del organismo que está en su centro. Arriba y abajo, lejos y cerca, delante y detrás, izquierda y derecha, duro y blando (del mismo modo que blanco y negro, grave y agudo), implican referencia a un centro de comportamiento.

Tales hechos venían constituyendo hasta ahora una reserva de la que se aprovisionaban todos esos argumentos idealistas y esas proclamas de una agnóstica «relatividad» del conocimiento que tienen aburridos a los filósofos de tanto oírlos. No obstante, una moderada hospitalidad hacia la interpretación pragmática podría despertarlos incluso de ese sopor. Que rojo, o lejos y cerca, o duro y blando, o grande y pequeño, impliquen una relación entre organismo y medio no es mayor argumento en favor del idealismo que el hecho de que el agua implica una relación entre hidrógeno y oxígeno*. Sí es, en cambio, un argumento en favor del valor práctico último de estas distinciones, de que se trata de *diferencias* introducidas en lo que habrían sido las cosas de no haberse dado la conducta orgánica, unas diferencias no creadas por la «conciencia» o la «mente», sino por el organismo en tanto que centro activo de un sistema de actividades. Es más, el aguijón agnóstico de la doctrina de la «relatividad» depende por entero del supuesto de que el ideal o la meta del conocimiento consiste en repetir o copiar una existencia previa —en cuyo caso, por supuesto, la introducción por parte del organismo en el instante presente de diferencias dentro del hecho mismo dado a la consciencia obstruiría la función cognoscitiva y la apartaría para siempre del cumplimiento de

* Debo esta analogía a mi colega el Dr. Montague. [William Pepperell Montague (1873-1953), filósofo norteamericano y uno de los representantes más destacados, junto con Ralph Barton Perry, de la «escuela neorrealista» que combatió el idealismo de Royce y sus seguidores. Coincidió con Dewey en la Universidad de Columbia.] *[N. del E.]*.

su fin propio—. El conocimiento, la consciencia, tropezarían en ese caso con un impedimento que ninguna cirujía podrá reducir. Pero si la meta del conocimiento consiste precisamente en *producir* determinadas diferencias en un medio dado, en conducir ciertos cambios que transcurren indiferentes en éste hacia un *resultado favorable* mediante el reajuste del organismo, entonces el que los cambios procedentes del organismo invadan por doquier el contenido de la consciencia no significa restricción o perversión alguna del conocimiento, sino parte de lo que debe hacer para cumplir con su cometido.

La única pregunta sería entonces la de si tienen lugar las reacciones *apropiadas*. Todo el debate agnóstico, positivista, queda orillado de un solo golpe. La cuestión ya no es la copia de la realidad, idealmente necesaria pero de hecho imposible, *versus* una impropia pero inevitable modificación de la misma mediante inhibiciones y estimulaciones orgánicas; ahora se trata de la reacción correcta, la económica, la eficaz y, si se me permite decirlo, la útil y satisfactoria, *versus* la que resulta dispendiosa, esclavizante, desencaminada, confusa. La presencia de respuesta orgánica, influenciando y modificando todo contenido, toda materia de la consciencia, constituye el hecho incuestionado. Mientras que lo significativo es el *modo* en que la conducta orgánica interviene, el *modo* en que influye y modifica. Atribuimos valores muy distintos a diferentes tipos de «conocimiento» —o cosas que involucran actitudes y operaciones orgánicas—. Unas son sólo conjeturas, opiniones, elementos dudosos; otras son «conocimiento» en el sentido honorífico y encomiástico, ciencia; algunas más resultan ser equivocaciones, descuidos, errores. ¿Cómo y desde dónde se hacen estas discriminaciones cualitativas en lo que en su momento se toma como buen conocimiento? ¿Cómo y por qué el contenido de algunos «conocimientos» es genuino conocer y el de otros un mal-conocer? «Consciencia» es de por sí un término-paraguas que cubre bajo un mismo manto la ilusión, la duda, la confusión, la ambigüedad, y la definición, la organización, la conclusividad lógica amparada en la evidencia y la razón. Cualquier teoría naturalista o realista tiene que suscribir la idea de que todos estos términos implican de modo imparcial la misma relación con las cosas consideradas como pura existencia. En cualquiera de los casos lo que tenemos son los mismos existentes —los mismos en cuanto a tipo—, sólo que dispuestos o vinculados entre sí de manera diferente. Mas, entonces, ¿por qué esa abismal diferencia de valor? Y si el no naturalista, el no realista, sostiene que la diferencia es de tipo existencial y está producida por el funcionamiento unas veces recto y otras perverso de la «consciencia» o de las operaciones y estados

«psíquicos» sobre los existentes que constituyen la materia directa del conocimiento, aún queda el problema de discriminar la naturaleza y condiciones de las respectivas intervenciones benéficas y maléficas de esa «existencia» a la que se le adjudica la etiqueta de «consciencia»[3]. El hecho de que el error, la ambigüedad, la duda y la conjetura sean algo real plantea un problema. Se trata de un problema que ha sumido durante tanto tiempo en la perplejidad a la filosofía, y ha llevado a tantas aventuras especulativas, que quizá merecería la pena, siquiera fuera en bien de la variedad, prestarle oídos a la solución pragmática, según la cual a la adaptación orgánica que todo conocer lleva consigo le compete producir una *determinada* diferencia en la realidad, pero *no* una diferencia cualquiera o casual. La diferencia correcta, verdadera y buena es aquella que culmina satisfactoriamente el propósito concreto en bien del cual tiene lugar el conocer. Toda manufactura es producto de una actividad, pero de ahí no se sigue que todas las manufacturas sean igualmente buenas. Así también, todos los «conocimientos» son diferencias producidas por el conocer en las cosas, pero algunas diferencias no están previstas o queridas en el conocer, de manera que cuando aparecen son un transtorno o una intrusión, en tanto que otras cumplen la intención del conocer, armonizando con el todo coherente de la conducta del organismo y reforzando y ampliando su funcionamiento. Un error es literalmente una torpeza*; una duda es una suspensión y vacilación temporal de las reacciones; una ambigüedad es la tensión entre formas alternativas pero incompatibles de aplicar respuestas; una investigación es un modo de actividad tentativo y reversible (por ser intraorgánico)**, en la que nos introducimos antes de precipitarnos a un conocimiento que es público, ineluctable —sin un ancla que lo asegure con-

---

[3] Por supuesto, en la teoría que me interesa presentar, la así llamada acción de la «consciencia» no significa otra cosa que las descargas orgánicas en forma de conducta que son las condiciones del tener consciencia de algo, y que modifican también su contenido.

* Juego de palabras intraducible: «A mistake is literally a mishandling». «Take» (tomar) es a veces sinónimo de «handle» (asir, manipular, manejar), igual que en castellano. «Mistake» (error) sería entonces «mis-take» (tomar mal) en el sentido material de «manejar torpemente, sin destreza» («mishandle»), provocando algún destrozo o alguna consecuencia imprevista e indeseable. *[N. del E.].*

** Al ser la investigación *previa* a la adquisición del conocimiento, y por tanto (según la definición pragmática de éste) a la determinación de un curso de acción por parte del organismo inteligente, aún no se traduce en conducta efectiva hacia el exterior, es todavía «intraorgánica», luego como tal investigación no produce cambios *en la realidad,* y por eso es «reversible». *[N. del E.].*

tra el viento—, toda vez que ha surtido un efecto físico mediante la acción abierta.

Prácticamente vale lo mismo decir que la norma de un conocer respetable es no producir diferencias en *su* objeto, que decir que su meta es alcanzar y apuntalar un tipo concreto de diferencia en la realidad. El conocer fracasa en su cometido si introduce un cambio en su *propio* objeto: eso es un error; pero su propio objeto es a pesar de todo una existencia previa modificada de una determinada manera. Y no es que esté jugando con los dos sentidos de «objeto», como meta y como materia *[subject-matter]*. El organismo tiene sus funciones apropiadas. Su cometido es mantener, expandir, un adecuado funcionamiento. Dicho funcionamiento no tiene lugar *in vacuo*. Implica cambios y reajustes cooperativos en el medio cósmico. Por eso la materia apropiada de consciencia no es la realidad como un todo, un cielo metafísico que hubiera que ir calcando al aplicar sobre él sucesivas veces un precario papel-carbón mental que en el mejor de los casos sólo arroja copias fragmentarias, borrosas y erróneas. Su objeto apropiado y legítimo es esa relación de organismo y medio en la cual se logra un funcionamiento máximamente amplio y eficaz; o en la que, en caso de darse alguna obstrucción y la consiguiente necesidad de experimentación, se facilita en mayor grado su reanudación posterior sin trabas. En cuanto a la realidad, la realidad metafísica *como un todo*, en lo que a la consciencia respecta bien puede irse por donde vino.

A los efectos ordinarios, es decir, a efectos prácticos, la verdad de las cosas y su realidad son sinónimos. Somos como los niños, que dicen «de verdad de la buena». Una realidad que, cuando pasamos a la conducta orgánica, desencadena reacciones que dan fuera del blanco y nos desvían del objetivo, si bien es perfectamente real existencialmente hablando, no es *buena* realidad*. Le falta el sello del valor. Puesto que lo que queremos es un cierto *tipo* de objeto, un objeto lo más favorable posible a un funcionamiento que resulte coherente y pródigo, o enriquecedor, es ese tipo, el *verdadero*, el que para nosotros monopoliza el título de «realidad». Desde el punto de vista pragmático, teleológico, esta identificación de verdad con «realidad» es sana

* La expresión infantil inglesa que menciona Dewey es «really and truly» («real y verdaderamente»), que es difícil imaginar en labios de un niño hispanohablante. Creo que el equivalente que propongo viene a dar el mismo juego: aunque no ilustra esa sinonimia entre verdad y realidad a que alude Dewey al principio, sí enlaza con la idea de *buena* realidad que introduce acto seguido. *[N. del E.]*.

y razonable; desde el punto de vista racionalista, conduce a la idea de una versión duplicada de la realidad: una absoluta y estática, por agotada; la otra fenoménica y en continua mudanza, pues de otro modo su propia nada inherente la llevaría a la total aniquilación. Puesto que lo que queremos o perseguimos son únicamente las cosas genuinas y sinceras, las cosas que resultan buenas para aquello por lo que reclaman tal condición, esto es, en cuanto a sus consecuencias, *moralmente* sólo ellas son «reales».

IV

Hasta aquí hemos venido ocupándonos de la consciencia en tanto que hecho —un hecho que está ahí como cualquier otro—, y hemos intentado mostrar que, en cualquier caso, el objeto de la consciencia está compuesto de cosas en proceso de cambio; y en un cambio tal que la función cognoscitiva interviene en él para intentar guiarlo o pilotarlo de manera que *algunas* consecuencias (y *no* otras) cobren forma. Mas, ¿qué decir de la consciencia misma? ¿Qué sucede cuando se la hace a ella misma objeto de consciencia? ¿Qué tipo de cosa es? En mi opinión, no es sino mera sofisticación (y, en esa medida, mera futilidad) el argüir, tanto que no podemos tomar consciencia de la consciencia sin embarcarnos en una regresión infinita, como que cada vez que tomamos consciencia de algo necesariamente nos hacemos por ello conscientes de la consciencia de una vez por todas, de forma que ésta no tendría otro carácter que el puramente formal y vacío. Tomada de manera concreta, la consciencia es un suceso con ciertas condiciones especificables. Naturalmente que podemos ser conscientes de ella formalmente, como simple hecho, del mismo modo que podemos percatarnos de una explosión sin saber nada sobre su naturaleza. Pero también podemos ser conscientes de ella desde un espíritu curioso y analítico que nos mueva a estudiarla en detalle. Tal investigación, como cualquier otra, se llevará a cabo determinando condiciones y consecuencias. Aquí la consciencia es un hecho característico que presenta a la investigación sus propias señas de identidad características, y un conocimiento válido de ella viene a ser el mismo tipo de cosa que un conocimiento válido del espectro luminoso o de un caballo trotón; su modo de proceder es genéricamente el mismo y debe satisfacer los mismos test genéricos.

En tal caso, ¿qué resulta ser la consciencia? La respuesta que voy a dar, en forma dogmáticamente sumaria, encierra dificultades ciertas y sobrevuela muchas cuestiones sobre las cua-

les nuestra ignorancia es aún muy grande. Pero representa una tendencia general de la investigación científica que se ha abierto paso, apenas necesito decirlo, merced a sus propios méritos y sin tener en absoluto en cuenta la controversia pragmática. Consciencia significa *atención,* y la atención significa una crisis de algún tipo dentro de una situación existente: una bifurcación de caminos ante un material dado, una tendencia a tomar dos direcciones distintas. Representa algo de lo que hay que preocuparse, algo que está fuera de sitio, o que resulta de alguna manera amenazado, inseguro, problemático y en tensión. Este estado de tensión, en el que las señales, los proyectos y las tendencias son ambiguos, no está meramente en la «mente», no es nada meramente emocional. Está más bien en los hechos de la situación en tanto que hechos transitivos; la perturbación emocional o «subjetiva» es sólo una parte de otra perturbación más amplia. Y si, empleando el *lenguaje* de la psicología, decimos que la atención es un fenómeno que implica un conflicto entre hábitos, siendo ella el proceso por el que dicho conflicto se resuelve al encontrar un acto que sea funcional respecto de todos los factores involucrados, ese lenguaje no convierte a los hechos en «meramente psicológicos», sea lo que fuere lo que eso signifique[4]. Los hábitos son biológicos no menos que «personales», y cósmicos no menos que biológicos. No son sino el orden total de las cosas expresado de una cierta manera, exactamente igual que un fenómeno físico o químico es el mismo orden expresado de otra forma. Hablar en términos de conflictos y reajustes de hábitos es a lo sumo una manera de identificar la perturbación en las *cosas;* no proporciona un sustituto o un rival de la realidad, ni produce una duplicación «psíquica».

Si todo esto es así, entonces la consciencia, incluso en su estado más confuso y perplejo, aquel en el que se da un máximo de duda y precariedad respecto de su objeto, significa el entrar de las cosas en una peculiar condición de cambio diferencial —o aditivo— *vía* el objeto particular conocido como «organismo». ¿Podríamos negarnos entonces a suscitar y considerar la cuestión de cómo se relacionan las cosas que se encuentran en esa condición con el estado precedente del que nacen y con el estado de cosas subsiguiente en el que desembocan?[5]

[4] ¿Qué significa? ¿Acaso desaparece la objetividad del hecho cuando el biólogo le da una formulación biológica? ¿Por qué no objetar a sus conclusiones sobre la base de que son «meramente» biológicas?

[5] Esta pregunta *por la relación entre dos estados de cosas diferentes y sucesivos* es lo que el método pragmático pone en lugar de la indagación epistemológica sobre cómo una clase de existentes puramente mentales, temporales pero no espaciales, inmateriales, hechos a base de una gaseosa consciencia sublimada, pueden ir más allá de sí mismos y referirse válidamente a otra clase totalmente distinta de existentes —los espaciales y extensos—, y cómo aquéllos pueden recibir impresiones de éstos, etc.; en definitiva, todas las preguntas que constituyen esa variedad bien documentada de tétano intelectual llamada epistemología.

Imaginemos que se trata de la consciencia de una silla. Supongamos que esa consciencia sólo se produce cuando existe algún asunto problemático que de alguna manera —por muy remota que sea— tiene que ver con la silla. Puede ser la cuestión de si de verdad se trata de una silla; o de si es lo bastante sólida para subirse encima; o de dónde ponerla; o de si realmente vale lo que pagué por ella; o bien, lo que tampoco es infrecuente, la situación envuelta en incertidumbre podría ser alguna discusión filosófica en donde la percepción de la silla es citada como evidencia o ilustración. (No deja de ser irónico que la consciencia de ella pueda citarse incluso en el curso de un razonamiento filosófico que pretenda mostrar que la consciencia nada tiene que ver con situaciones de incompletitud y ambigüedad.) Ahora, ¿qué cambio experimenta la silla al entrar de este modo a formar parte de una situación en la que la perplejidad mueve a investigar? ¿Constituye esa situación una parte de la calidad de genuina de la silla de marras? Si no es así, ¿dónde tiene lugar el cambio? ¿En algo totalmente diferente denominado «conciencia»? En tal caso, ¿cómo podríamos tener la menor seguridad de que las operaciones de la investigación, la observación y la memoria y la reflexión, logran referirse al objeto *correcto?* Con toda certeza, lo que se presume es que la *silla-de-la-que-estamos-hablando es* la silla *de-la-que-estamos-hablando;* es la *misma* cosa la que está ahí fuera y la que se encuentra envuelta en la situación dudosa. Es más, la referencia a la «conciencia» como el exclusivo lugar de la duda se limita a repetir el problema, puesto que «conciencia», según la teoría que estamos considerando, significa al fin y al cabo tan sólo la silla *en tanto que* concernida en la situación problemática. La silla *física* permanece inalterable, dirá usted. Sin duda, si, como a todas luces resulta lo más probable, «física» *significa* precisamente *esa parte* de la silla en tanto que objeto de plena consciencia que no se ve afectada, para determinados fines posibles, por el hecho de entrar en la situación de consciencia con otros determinados fines reales. Pero: ¡¿cómo podemos separar, *antes* de la investigación experimental, la silla «física» de la silla que ahora es el objeto por conocer?, ¿en qué contradicciones caemos cuando tratamos de definir el objeto de un acto de consciencia, no en sus propios términos, sino en términos de un tipo selecto de objetos que es la materia adecuada de otra cognición?!

Pero consciencia quiere decir investigación tanto como duda: las cosas tienen sus relaciones negativas y positivas, retrospectivas y prospectivas. Esto significa una cualidad genuinamente *aditiva*, de reajuste en las cosas previas[6]. Estoy al corriente del argumento dialéctico según el cual nada puede asumir una relación nueva, pues para hacerlo debe estar ya completamente relacionado; cuando proviene de un absolutista puedo comprender por qué sostiene ese argumento, aun cuando sea incapaz de entender la idea misma. Pero, al margen de este razonamiento conceptual, tenemos que seguir el camino que nuestro objeto de estudio nos marca; y cuando en el proceso de investigación hallamos una cosa que asume nuevas relaciones, debemos aceptar ese hecho y configurar nuestra teoría de las cosas y del conocer de modo que lo incluya, y no afirmar que es imposible porque tenemos ya una teoría del conocimiento que lo excluye. En la investigación, el existente que se ha vuelto dudoso sufre siempre una reconstrucción experimental. Ésta puede ser en gran medida imaginativa o «especulativa». Podemos ver ciertas cosas *como si* estuvieran situadas bajo condiciones cambiantes, y considerar qué sucede entonces con ellas. Pero tales diferencias son realmente transformadoras en su propia medida; y, por otro lado, dichas investigaciones no alcanzan nunca una conclusión finalmente justificada. Cuando llevamos a cabo una investigación importante y sostenida, insistimos sobre algo por vía de manipulaciones físicas reales, siquiera sea el diseño de un diagrama. En otras palabras, la *ciencia*, o el conocer en su sentido honorífico, es experimental y envuelve la construcción física. Insistimos en que algo *debe hacerse*, de manera que podamos ver cómo se comporta la idea, cuando se la lleva a efecto, en su relación con el resto de cosas que sirven de marco y receptáculo a nuestras actividades. Huir de esta conclusión diciendo que el conocer no produce diferencia alguna en la «verdad», sino únicamente en los ejercicios preliminares mediante los que se la descubre, es volver a encontrarse con esa vieja conocida que hemos visto aparecer repetidamente a lo largo de la presente discusión: la falacia de confundir una existencia que antecede al conocer con el objeto que lo termina y le da cumplimiento. Pues que el conocer produjera una diferencia en su propio término final constituiría una grosera autoderogación; y no lo sería menos cuando la meta del conocer es precisamente guiar las cosas derechamente hacia ese término. Cuando «verdad» significa que se han logrado introducir determinadas diferencias nuevas en las condiciones, ¿por qué íbamos a ser tan tontos como para introducir otras que no deseamos, pues resultan irrelevantes y desorientadoras?

[6] Hemos llegado aquí, por una vía más analítica, al punto ya argumentado antes respecto al hecho de que el conocer *desemboca* en una acción que cambia las cosas.

Si no fuera por lo que algunas tristes experiencias nos han enseñado, no haría falta añadir que el cambio que el conocer produce en nuestro entorno no es total ni milagroso. La transformación, el reajuste, la reconstrucción, implican todos existencias previas; unas existencias con características y comportamientos propios que hay que aceptar, consultar, consentir, manipular o aclarar de mil maneras diferentes en los diversos contextos de los distintos problemas. Producir una diferencia en la realidad no significa producir una diferencia mayor que la que la experimentación nos diga que puede lograrse en las condiciones dadas —aun cuando podamos seguir esperando tener más suerte en otra ocasión bajo circunstancias distintas—. Menos aún significa convertir una cosa en otra que no es real, aunque al pragmatista a veces se le critica como si cualquier cambio en la realidad tuviera que ser un cambio hacia lo no real. Por supuesto que hay dificultades, tanto dialécticas como reales o prácticas, en el hecho del cambio, en el hecho de que sólo algo que sea permanente puede cambiar y de que el cambio es una alteración de algo permanente. Pero mientras no les prohibamos a nuestros botánicos y a nuestros químicos el referirse a los cambios y las transformaciones de su objeto de estudio basándonos en que el cambio en una cosa significa que ésta pierde su realidad, podríamos permitirle también al lógico el hacer lo propio.

V

¿Sub specie aeternitatis o sub specie generationis? Soy sensible al encanto estético del primero de estos ideales —¿y quién no? Hay momentos de relajación: hay momentos en que el deseo de paz parece irresistible, de que se nos deje tranquilos y se nos dispense de las continuas llamadas de este mundo en el que vivimos a estar alerta y a hacer algo con él; momentos en que las responsabilidades que impone el vivir en un universo en movimiento se nos antojan intolerables. Acariciamos entonces con ánimo bien dispuesto la idea del sueño eterno. Pero, a fin de cuentas, es éste un asunto en el que la realidad y no el filósofo constituye el tribunal último. Fuera de la filosofía, la cuestión parece estar claramente saldada: en la ciencia, en la poesía, en la organización social, en la religión (allí donde la religión no

se encuentra irremediablemente a merced de un monstruo de Frankenstein filosófico al que originalmente trajo a la existencia para que fuera su servidor). En tales circunstancias, existe el peligro de que la filosofía que intente escapar a la forma de la generación refugiándose bajo la forma de la eternidad no consiga sino quedar atrapada en la forma de una generación caducada. El peligro de intentar huir de las celadas y emboscadas del tiempo recurriendo a los problemas e intereses de la tradición, en lugar de dejar que los muertos entierren a sus muertos. Más le conviene a la filosofía equivocarse tomando parte activamente en las luchas y debates que están vivos en su propia época que el preservar una inmune intachabilidad monástica, sin arte ni parte en las ideas que están naciendo a su alrededor. En el primer caso se la respetará, igual que respetamos toda virtud que da fe de su sinceridad participando de las perplejidades y los fracasos, no menos que de las mieles y triunfos, de la brega. Si lo segundo, está abocada a compartir el sino de todo lo que conserva su prestancia, pero no su actividad, pasados sus mejores años: a saber, guarecerse confortablemente en la conciencia de su propia respetabilidad.